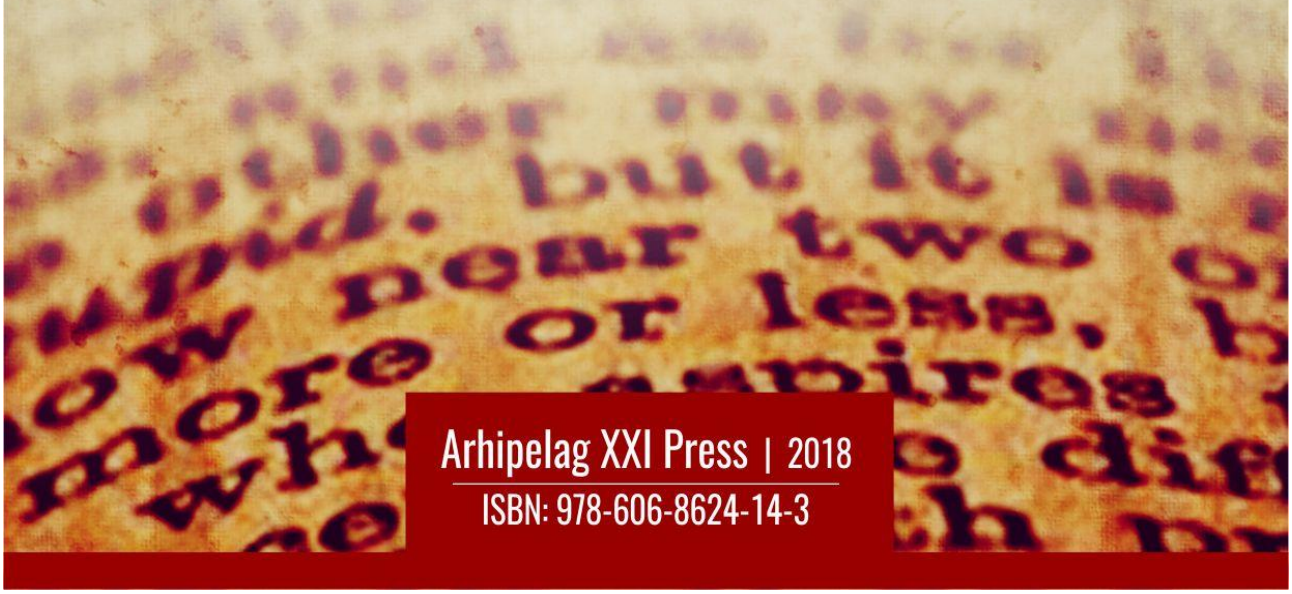
Iulian Boldea
Cornel Sigmirean
Dumitru-Mircea Buda
(Editors)

Literature as Mediator. Intersecting Discourses and Dialogues in a Multicultural World

HISTORY, POLITICAL SCIENCES, INTERNATIONAL RELATIONS



Arhipelag XXI Press | 2018
ISBN: 978-606-8624-14-3

LITERATURE AS MEDIATOR.
Intersecting Discourses and Dialogues in a Multicultural World

Section: History, Political Sciences, International Relations

Date: 8-9 December 2018

Location: „DIMITRIE CANTEMIR" University, Tîrgu Mureș

ISBN: 978-606-8624-14-3

Edited by:
The Alpha Institute for Multicultural Studies
Moldovei Street, 8
540522, Tîrgu Mureș, România
Tel./fax: +40-744-511546
Email: iulian.boldea@gmail.com
Published by:
"Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureş, 2018
Tîrgu Mureş, România
Email: tehnoredactare.ldmd@gmail.com

Contents

THE LOGOSIC EUCHARIST FROM THE CREATION

Dumitru Megheșan

Prof., PhD, Hab. Dr., University of Oradea 7

THE ROLE OF THE CHURCH IN THE BUILDING OF GREATER

ROMANIA – A GOSPELL PERSPECTIVE

Ovidiu Druhora

Prof., PhD, ”Aurel Vlaicu” University of Arad 17

EXPLOITATION OF BLACK SEA GAS AND THE ISSUE OF ROMANIAN-RUSSIAN RELATIONS

Nicolae Iuga

Prof., PhD, ”Vasile Goldiș” Western University of Arad.....24

LA DIVERSITA FUNZIONALE DEI CHRISTIFIDELES NELLA CHIESA A PARTIRE DAL CODICEDEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI

William Bleiziffer

Assoc. Prof., PhD, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca.....32

THE LEGAL REGIME OF WOMEN IN ROMANIAN SOCIETY 48

Elena Tereza Danciu.....48

Assoc. Prof., PhD, University of Craiova.....48

THE EVOLUTION OF CERAMICS DURING THE PREHISTORIC PERIOD LATÈNE ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru

Assoc. Prof., PhD, G. Enescu National Arts University, Iași 56

THE CITY OF INEU DURING THE SECOND OTTOMAN OCCUPATION (1658-1693)

Sorin Bulboacă

Assoc. Prof., PhD, ”Vasile Goldiș” Western University of Arad 64

THE LIFE OF MONKS IN CONSTANTINOPOLE IN THE TIMES OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

Claudiu Cotan

Assoc. Prof., ”Ovidius” University of Constanța 69

THE WHITE PAPER ON THE FUTURE OF EUROPE. THIRD SCENARIO

Irina-Ana Drobot

Lecturer, PhD, Technical Constructions University, București 79

THE BOXERS’ REVOLT

Simion – Virgil Bui

PhD Student, UMFST Târgu Mureș.....82

THE ROMAN ONOMASTICS FROM THE MONUMENTS OF TELEKI COLLECTION FROM GORNESTI

Fabian Istvan

Lecturer, PhD, UMFST Târgu Mureș 85

BETWEEN “NATIONAL” AND “UNIVERSAL” IN THE ORTHODOX CHURCH: A WARNING OR A POSSIBLE PATTERN?

Mircea-Cristian Pricop

PhD, ”Ovidius” University of Constanța 91

THE SYMBOLISM OF NUMBERS (THREE, SEVEN,NINE, TWELVE, FORTY) IN THE MENTALITY OF THE PEOPLE FROM THE TRADITIONAL ROMANIAN SOCIETY

Delia-Anamaria Răchișan

Lecturer, PhD, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University 99

Center.....99

THE EUROPEAN UNION, PLACES AND PEOPLE

Elena Oliviana Epurescu

Lecturer, PhD, PolitehnicaUniversity, București 109

THE MAIN CHARACTERISTICS OF THE SPANISH ”CONQUISTA” OF PRE-COLUMBIAN CIVILIZATIONS

Răzvan Victor Pantelimon

Lecturer, PhD, ”Ovidius”University of Constanța 116

ABOUT THE MAIN PROBLEMS OF AUTOCHTHON EARLY MEDIEVAL HISTORY

Ștefan Lifa

Lecturer, PhD, Western University of Timișoara 126

WOMEN IN THE WORLD OF MEDICINE-ANTIQUITYAND RENAISSANCE

Mirela Radu

Lecturer, PhD, Titu Maiorescu University, București 130

FROM THE HISTORY OF ROMANIAN-SLOVAK CULTURAL RELATIONS. ROMANIAN- SLOVAK CULTURAL AGREEMENT (1942)

Radu Florian Bruja

Lecturer, PhD, ”Ștefan cel Mare” University of Suceava 136

ROMANIAN DIPLOMACY AND THE POLITICAL CRISIS IN THE BALKANS (1881-1913)

Bogdan-Gabriel Chiriac

PhD Student, University of Craiova.....144

CHURCH RELATIONSHIP WITH THE STATE IN APOSTLE PAUL'S THOUGHT EXPRESSED IN ROMANS 13

Vasile Filip

PhD Student, ”Aurel Vlaicu” University of Arad 150

TRANSYLVANIAN MUSEISM IN THE PAGES OF ”UNIREA” JOURNAL FROM BLAJ

Sorin Valer Russu

PhD, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj- Napoca.....158

CELEBRATING THE ``UNITY DREAM`` IN THE COMMUNIST PRESS DURING CEAUSESCU’S REGIME - BETWEEN HISTORY AND PERSONALITY CULT (1980-1989)

Corina Hațegan

Scientific Researcher, ”Gh. Șincai” Instituteof Research for Social Sciences and Humanities, Târgu Mureș 164

THE POTENTIALITY OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN PROSPECTING THE PROMOTION OF THE FUNDAMENTAL VALUES OF THE EUROPEAN UNION

Florentina Trif

”Gavrilă Simion” Institute of Eco-Museal Research, Tulcea.....171

THE ROLE OF ’JUNIMEA ACADEMIC SOCIETY’ IN THE ORGANIZATION OF READING ROOMS IN BUCOVINA

Lăcrămioara Avasiloaie

PhD Student, ”Ștefan cel Mare” University of Suceava 180

THE RELATIONSHIP BETWEEN CHURCH AND THE POLITICAL POWER IN THE DANUBIAN PRINCIPALITIES (1834-1848)

Emil-Marian Manea

PhD Student, University of Bucharest.....186

AN OLD BUILDING IN CRAIOVA, THE ST. SPIRIDON CHURCH

Mihnea-Constantin Bălteanu-Popescu

PhD Student, ”1Decembrie 1918” University of Alba-Iulia 196

HYBRIDIZATION OF THE WAR. THENEW FORM OF CONFLICT AT THE BEGINNING OF THE CENTURY

Mirela Gheorghe, and Teodor Căpîlnean

PhD Student , M.A.Student, Constanța.....200

THE CONTRIBUTION OF REV. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE AND REV. PROF. DR. ILIE MOLDOVANTO THE IDENTIFICATION OF THE FIRST EUROPEAN CHRISTIANS

Mircea-Cristian Pricop

PhD, ”Ovidius” University of Constanța.....205

CHARISMATIC MANIFESTATIONS IN CHURCH S HISTORY

Adrian Mocan

PhD Student, ”Aurel Vlaicu” University of Arad 216

COUNTERFEIT JEWELERY IN THE FIFTEENTH-SIXTEENTH CENTURIES

Monica Crăciuneanu

PhD Student, UMFST Târgu Mureș 220

MOLDAVIAN MANUSCRIPTS IN THE RESEARCH LIBRARY OF SARATOV STATE UNIVERSITY

Khachayants Anzhela

Saratov State Conservatory

named by L.V. Sobinov

head of history music department

Ph.D. in History of Arts

assistant professor 227

THE LOGOSIC EUCHARIST FROM THE CREATION

Dumitru Megheșan

Prof., PhD, Hab. Dr., University of Oradea

Abstract:The present study aims to show that this world, as God's creation, is similar to an Eucharist in which the supreme Hierarch, i.e. that which celebrates it is the Divine supreme Logos, the Son of God. Through the creation, God planted in each created existence a logos, or, in the language of science, a special information as seed of these existences. The reasons from creation are reasons of the Divine Logos or Divine supreme Reason that coordinates and leads all creation. Due to the fact that God realizes a special connection with the beings through the reasons of the Divine Logos, we can speak about a cosmic Liturgy in the creation in which the Divine Logos or Divine supreme Reason is the supreme Hierarch in this Liturgy and the reasons are partners and servants in this great Liturgy.
This transcendent image appears frequently in the writings of St. Maximus the Confessor, due to the fact that he speaks, specially, about a special connection between the Divine Logos and the reasons from creation, a connection transposed in a cosmic Liturgy, as reflected by the thinking of Hans-Urs von Balthasar in his work The Cosmic Liturgy. According to this perspective, all the existences in creation, beginning with the simplest mineral ones, then with the living ones to the most spiritually evolved, tend towards the Divine Logos because God planted in them, at their creation, an ontological tendency towards the supreme Divine Logos. This irresistible tendency represents the cosmic Liturgy.
Regarding this cosmic Liturgy, it is necessary to remember that all the created existences participate at its redemptive grace. The angels serve together with the priests from the earth and all the living participates with them to this magnificent ceremony. All the creation is serving in this solemn ritual and the same is true about each thing according to the capacity it has through the creation. The minerals participates due to their existence. The plants, more that the minerals, because they have life. The human being more than all of them because has a rational and spiritual soul.

Keywords: Eucharist, logos, cosmic Liturgy, fulfillment, eschatology, enypostasiation.

1. Logosul divin –Arhiereul suprem din Liturghia cerească

În cartea Facerii citim că Logosul divin ar putea fi înțeles ca liturghisitor suprem al euharistiei creației care adună toate particolele încă nearmonizate într-o realitate care să ne cadă sub simțuri[1]. Din punct de vedere teologic, Logosul divin este cel prin care s-a creat tot ce există și care le ține în masă și le dă puterea să se apropie tot mai mult de El. Clement Alexandrinul afirmă acesta într-o formulă profundă a unei gândiri teologico-filosofice[2].

Această Euharistie logosică face parte din creaţie ca act liber al voinţei Lui şi iradiere a energiilor divine, fiind lucrarea unui Dumnezeu personal treimic, care are o voinţă comună ce aparţine fiinţei şi care lucrează, potrivit deciziei gândirii Sale. Este ceea ce Sfântul Ioan Damaschin numea: „Sfatul cel veşnic şi cu neputinţă de schimbat al lui Dumnezeu". Cartea Facerii ni-L arată pe Dumnezeu spunând: <Să facem om după chipul şi asemănarea noastră>(Fac. 26), ca şi cum Treimea s-ar sfătui înainte să creeze. Acest „sfat" înseamnă un act liber, gândit, deoarece „în timp ce gândeşte creează, iar gândul se face lucru"[3]. Termenul „cugetare - voinţă" este foarte semnificativ, el exprimă

[1]Ierom. Daniil Nacu Stoenescu, *Învăţătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre raţiunile divine*, în rev. MitropoliaBanatului, nr. 7-8/1985, p. 419.
[2]Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, în col. PSB, vol. 4, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 72-73.
[3]Sf. Ioan Damaschin,*Dogmatica, II, 2*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R, Buc, p. 52.

în mod desăvârşit învăţătura răsăriteană cu privire la ideile divine, care nu sunt conţinute chiar în fiinţa dumnezeiască, ci au un caracter mai dinamic, intenţional. Ele nu îşi au locul în fiinţă, ci în ceea ce este după fiinţă, în energiile necreate, căci ideile se identifică cu voinţa sau cu voinţele care determină moduri diferite după care fiinţele create participă la energiile divine [4].

Noi nu cunoaştem voinţa lui Dumnezeu decât în măsura în care există un raport cu lumea deja creată. Ea este punctul de contact dintre infinit şi finit şi în acest sens, voinţele divine sunt ideile creatoare ale lucrurilor, logoi, „cuvintele" care sunt în strânsă legătură cu Logosul divin suprem. Pe acestea El le adună în relație cu Sine însuși, asemenea cum arhiereul ține pe cei care slujesc pe lângă el. Orice creatură îşi are punctul de contact cu dumnezeirea: aceasta e ideea, raţiunea şi logosul său, care este în acelaşi timp ţinta spre care tinde. Toate componentele în această Liturghie divină spirituală logosică sunt conţinute în Logos, care este primul principiu şi ţinta ultimă a tuturor celor create.

Dacă fiecare lucru creat îşi are „logosul" sau „raţiunea sa existenţială", Sfântul Grigorie se întreabă cum „ar putea exista, oare, ceva care să nu se sprijine pe Logosul divin?. El dă lumii create nu numai ordinea făcută cunoscută prin numele Său, ci însăşi realitatea ei ontologică. *„Logosul este vatra divină din care se răspândesc razele creatoare, acei „logoi" specifici făpturilor, acele cuvinte întemeietoare ale lui Dumnezeu, ce trezesc la viaţă şi dau nume tuturor fiinţelor. Prin urmare, fiecare fiinţă îşi are „ideea", „raţiunea" sa în Dumnezeu, în gândirea Creatorului care creează nu din capriciu, ci din „raţiune" (iar aceasta este o altă semnificaţie a Logosului). Ideile divine sunt raţiunile veşnice ale făpturilor"*[5].

Evagrie Ponticul († 399) se numără printre cei care dezvoltă un sistem mistic privind relația specială dintre om şi Dumnezeu în cadrul acestei Liturghii supramundane şi în care se trăieşte o intimitate de negrăit între Creator şi creatură. Valoarea omului reiese din faptul că acesta este o creație specială care poate conştientiza imaginea măreață a acestei Liturghii cosmice şi logosice în cadrul căreia Logosul divin este arhiereul suprem care o săvârşeşte, iar omul devine preot al creației[6].

Revenind la Evagrie Ponticul, e necesar să amintim că în concepția lui, Tatăl este cel care crează existențele prin Fiul sau Logosul Său şi prin El proniază, mântuieşte şi desăvârşeşte totul. Logosul a imprimat pe toate de la bun început pecetea Sa şi toate se împărtăşesc într-un fel oarecare de El, sunt în fiinţa lor cea mai intimă **logosice**, deschise spre Logos. Ceeace nu participă la Logos, ca de pildă răul, **nu este** în mod real, este **a-logosic**, iraţional şi absurd. Întreaga creație este guvernată ca atare de raţiunile divine (*λόγοι)*, iar în calitate de fiinţe raţionale îngerii şi oamenii sunt abilitaţi să le cunoască[7].

Aceeaşi idee este reprezentată şi de Sfântul Maxim Mărturisitorul după care îndumnezeirea stă în strânsă legătură cu mişcarea creaturilor spre ţelul lor final, asemenea unei Liturghii realizată de Fiul lui Dumnezeu, ca Logos divin al întregii creații. Pentru a se apropia tot mai mult de Dumnezeu, omul trebuie să se purifice, mai ales mintal. Această tendință de urcuș duhovnicesc realizat prin eliberarea minții de tot ce o ar putea împiedica de la acest urcuș duhovnicesc presupune pregătirea pentru Liturghia cea duhovnicească a minții, care apoi va atrage şi existențele din creație în măreața Liturghie cosmică logosică, tocmai datorită faptului că şi omul este la rândul său logos al creației. În viziunea maximiană, Dumnezeu şi omul îşi sunt paradigme unul altuia. Arhetipul omului este Logosul ca bază a existențelor şi Arhiereu suprem în Luturghia cosmică logosică. El este realitatea supratemporală a lui Dumnezeu mai întâinăscut decât toată zidirea (Coloseni 1,15). Nu trebuie uitat nici aceea că deodată cu apariţia arhetipului dumnezeiesc va apărea şi lumea în forma

[4]VIadimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 84.
[5]Vladimir Lossky, *Întroducere în Teologia ortodoxă,* (ediție electronică), trad. de Lidia şi Remus Rus, Edit. Apologeticum, 2006, p. 28.
[6]Evagrie Ponticul, *Despre Rugăciune*, 146, în Filocalia, rom. Vol. I, Trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, tipografia Arhidecezană, Sibiu, 1946, p. 93; vezi şi I. Zizioulas, *Creația ca Euharistie,* trad. de Caliopie Papacioc, Edit. Bizantină, Bucureşti, 1999.
[7]Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul – O introducere*, ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 95.

ei desăvârşită, înveşnicită[8].

Pentru Sfântul Maxim, Fiul lui Dumnezeu sau Logosul divin este centrul eficient al mântuirii tuturor, fiind şi omul ce se mântuieşte şi Dumnezeu care mântuieşte[9]. El e puntea reală a lucrării mântuitoare între Dumnezeu şi oameni [10]. Este Dumnezeu din care porneşte mântuirea peste umanitate prin pârga ei asumată şi de aceea mântuită în El. Dar iniţiativa nu porneşte de la o persoana umană, pentru că nu omul mântuieşte, ci el este mântuit[11].

2. Liturghia îngerească

2. 1. Logosul divin-Arhiereul din Liturghia puterilor inteligibile (ierarhia cerească).

În această parte a prezentei lucrări ne propunem să arătăm chipul logosic al Arheireului din cadrul Liturghiei cereşti. Nu de puţine ori în Vechiul şi în Noul Testament, Fiul lui Dumnezeu, Logosul ontologic şi proniatora pare ca Cel care săvârşeşte o Liturghie impresionantă la care participă nu numai creaturile văzute, ci în mod special şi puterile îngereşti. Măreţia acestei concepţii teologice cu vădite sensuri mistagogice se încadrează într-o euharistie cosmică impresionantă.

După Dionisie Areopagitul, lumea întreagă se înalţă spre piscurile inefabile ale Dumnezeirii, de la cele simple materiale până la spiritele pure.

În legătură cu această realitate Nichifor Crainic spunea: ”Pentru a înţelege mai bine această viziune panbisericească de o măreţie fără pereche, gândiţi-vă la interiorul unui locaş de închinare: sus, în turla Pantocratorului, e zugrăvită pe peretele circular slujba de neîtreruptă preamărire pe care spiritele pure din lumea cerească o aduc Dumnezeului treimic. Jos, în altar, se săvârşeşte de către preot Liturghia jertfei celei fără de sânge în asistenţa poporului. Dar în concepţia noastră creştină Liturghia preoţească din altar se petrece simultan cu Liturghia cerească, simbolizată prin pictura de sus […]. Toată suflarea creată participă la harul ei mântuitor. Îngerii din cer liturghisesc împreună cu preoţii de pe pământ şi tot ce e viu participă împreună cu ei […]. Creatura toată, ca fiinţă participantă, e un act al harului dumnezeiesc. Dar în cuprinsul lumii creaturale, fiecare lucru participă la har şi după capacitatea pe care o are prin creaţie. Minerarele participă prin faptul că există. Vegetalele, mai mult decât mineralele, prin faptul că au viaţă. Omul, mai mult decât toate, prin faptul că are suflet cugetător, suflet spiritual. Îngerii, prin faptul că, mai mult decât omul, sunt spirite sau esenţe pure […]. Lumina harului dumnezeiesc, coborând de sus, de la Părintele luminilor, se revarsă în cascadă continuă şi uriaşă cât cuprinsul lumii, inundând în participare gradată treptele ierarhice, de la serafimi din cer, până la ultimul rang al credincioşilor de pe pământ. Soarele duhovnicesc, de unde izvorăşte această lumină şi faţă de strălucirea căruia astrul nostru solar nu e decât un palid ecou materializat, e centru supranatural al acestui Univers organizat după o simetrie proporţionată astfel încât îi dă o armonie şi o frumuseţe într-adevăr dumnezeiască. În jurul acestui centru, viaţa universală, văzută şi nevăzută, constituită după legile ierarhiei, apare ca o grandioasă liturghie a tuturor făpturilor“[12].

Pentru Sfântul Maxim, Iisus Hristos este centrul eficient al mântuirii tuturor, fiind şi omul ce se mântuieşte şi Dumnezeu care mântuieşte[13].El e puntea reală a lucrării mântuitoare între

---

[8]Hans Urs von Balthasar, *Die "gnostischen" Centurien des Maximus Confessor*, p. 45 în *Filocalia*, vol.al III-lea, ediţia a III-a, edit. Harisma, Bucureşti, 1994, p. 21.

[9]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Întroducerea laSf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. PSB. vol. 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p.39.

[10]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. Dacia, 1993, p.72.

[11]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul lumii*, ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p.31.

[12]Nichifor Crainic, *Curs de Teologie mistică,* Edit. Deisis, Sibiu, 2010, pp. 215-216.

[13]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Întroducere laSf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. PSB, vol.80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983 , p.39.

Dumnezeu şi oameni[14]. El e Dumnezeu din care porneşte mântuirea peste umanitate prin pârga ei asumată şi de aceea mântuită în El. Dar iniţiativa nu porneşte de la o persoana umană, pentru că nu omul mântuieşte, ci el este mântuit[15].

3. Prezența Logosului divin ca Rațiune supremă în creație

3.1. Informația logosică din materie

Potrivit învățăturii majorității dintre Sfinții Părinți, lumea este darul lui Dumnezeu pentru om sau locul întâlnirii lui Dumnezeu cu omul într-o iubire cu totul specială. Creația lui Dumnezeu nu este doar o simplă lume, pe care Creatorul a adus-o în ființă, apoi din când în când caută spre aceasta, ci e tocmai *„expresia unui preaplin de iubire*"[16]. Numai în acest sens putem presupune că lumea are această conformație euharistică în care materia este transfigurată și mișcată de puterea Logosului, atât ca și Cel prin care se creează totul, cât și Cel care ilumineză particulele din materie și le dă acestora putere ca să stea în armonia mișcării care aduce ordine și frumusețe în lume.

Sfântul Maxim Mărturisitorul este de părere că la baza creației stă Logosul divin suprem, care a coborât prin întrupare până în cele mai de jos ale acesteia și a străbătut prin înălțare, cu omenitatea Lui, dincolo de toate, cuprinzându-le pe toate, ca pe toți cei ce vreau, să-i mântuiască, îndumnezeindu-i[17]. E vorba aici de prezența Logosului divin în lume, realitate pe care am putea-o defini cu expresia logositate a creației.

În acest context părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte de o raţionalitate a creaţiei şi de înţelegerea existenţei, în întregimea ei, ca despre o extindere a raţionalităţii Logosului divin suprem, atât în ce priveşte lumea, cât şi omul.

Când fac aceste afirmaţi, mă refer şi la poziţia teologului Christos Yananaras, care vorbeşte despre o dimensiune logică a creaţiei şi implicit a materiei: „Alcătuirea „raţională" a materiei anulează dintru început caracterul ontico-obiectiv al lucrurilor; materia nu este ce-ul realităţii fizice, materialul din care ia „chip" şi „formă" pentru a face manifestă esenţa, ci este conlucrarea însuşirilor „raţionale" (al unităţilor de energie, am spune astăzi), co-ordonarea lor în cum-ulul unei armonii unice, care constituie „chipul" sau „forma" lucrurilor. Întreaga realitate a lumii, nesfârşita varietate a „idei"-lor – esenţe, nu este ce-ul observaţiei obiective şi al conceperii raţionale, ci este cum-ulul armoniei „personale" a însuşirilor „raţionale"[18]. Materia, aşadar, constituie în-fiinţarea voinţei divine, iar logos-ul materiei, adică „chipurile" şi „formele", sunt o reflectare a logos-urilor creatoare ale gândurilor şi voinţelor divine.

Numai în acest sens putem afirma că materia are o alcătuire logică şi că la baza fiecărui lucru stă un logos provenit din Logosul divin suprem, un logos al lucrurilor. Termenul de idee înseamnă în filozofie o reprezentare abstractă elaborată de gândirea unei fiinţe, a unui raport între lucruri, a unui efect: ideea de frumos, de bine. Alcătuirea logică a materiei având la bază materialitatea primordială sugerează un tablou minunat al acesteia, mai ales prin penetrarea ei de către Spiritul suprem.

Euharistia logosică din creație presupune tocmai această întrepătrundere din Logosul divin suprem și logoi-urile lucrurilor pe care le dinamizează și le schimbă, în adevăratul sens pus în acestea de către Creatorul lor. Energiile care prin penetrarea părților intime ale particolelor și subparticolelor oferă acestora o mișcare benefică și realizează sfânta atmosferă a acestei Euharistii logosice supramundane.

---

[14]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. Dacia, 1993, p.72.
[15]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul lumii*, ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p.31.
[16]Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei*, Ed. Assab, Bucureşti, 2004, p. 167.
[17]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Cuvânt înainte* la Filocalia, vol. II, Sibiu, 1947, p. XIII.
[18]Sfântul Grigorie de Nissa, *Despre scrierea psalmilor,* P.G. 44, 4419, ed. I. Mc. Donogh – P. Alexander, p. 32, 46, a*pud,* Chr. Yannaras, *Persoană şi eros,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 104.

Teologul român Dumitru Stăniloae spunea că materia nu se poate înţelege fără Spiritul care a organizat-o şi o pătrunde în mod tainic, combinând raţiunile diferitelor elemente materiale, în sistemul de raţiuni ale trupului, prin care se manifestă raţiunile Spiritului. Materia e adaptată continuu Spiritului sau e imprimată în mod particular de Acesta[19].

În acest sens putem spune că fiecare lucru creat îşi are „logosul" său provenind din Logosul divin care dă lumii create nu numai ordinea, făcută cunoscută prin numele Său, ci însăşi realitatea ei ontologică.

Sfântul Atanasie cel Mare accentuează clar faptul că lumea este „informată" de către Logosul divin ce stă la baza ei şi prin urmare aceasta „participă" la dezvoltarea ei proprii şi la lucrarea Logosului întrupat, primind în acest fel o dimensiune eshatologică-logosică[20].

Când vorbim despre crearea lumii prin Logosul divin şi mai ales faptul că materia primordială este „amprentată" în sensul de informaţie de către El, ajungem la concluzia că de fapt concepţia biblică este energetică, fiindcă Dumnezeu este înțeles ca lumină. Altfel spus, concepţia biblică vede în lumină şi energie relaţia dinamică între Dumnezeu şi creaţie, între lumea materiei şi lumea spiritului[21].

Potrivit gândirii teologice răsăritene, raţiunile nevăzute ale lucrurilor au fost create după raţiunile divine veşnice tocmai prin energiile necreate, care constituie pentru lume un fundament divin etern, atât în interiorul creației, cât şi în exteriorul acesteia[22].

Materia este „esenţializarea" (în-fiinţarea) voinţei lui Dumnezeu care primește fiinţă, este rezultatul lucrării personale a lui Dumnezeu, şi rămâne lucrătoare ca logos prin care se arată lucrarea dumnezeiască. Dumnezeu nu este doar cauza „chipurilor" sau a „ideilor", sau a „formelor" materiei, ci materia însăşi, legată indisolubil de înfăţişare sau de formă (adică de logos-ul specific din fiecare esenţă), constituie esenţializarea voinţei divine[23].

Dumitru Stăniloae, plecând de la teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, care considera creația prefigurată într-o adunare de raţiuni eterne ale lui Dumnezeu ce se ramifică din unitatea lor originară în opera de creare a lumii şi de desăvârşire a ei, apoi se întorc în unitatea lor.

Legat de materia primordială şi de faptul cum aceasta este percepută de Sfinţii Părinți, de teologii de-a lungul istoriei, precum şi de oamenii de ştiinţă din zilele noastre, e necesar să amintim că aceasta este înţeleasă doar stând în strânsă legătură cu Logosul divin suprem, ca Fiu al lui Dumnezeu – Informaţia supremă din creaţie.

Unul dintre cei mai prolifici autori sfinţi care s-a ocupat de această problemă şi a mers către miezul ei, a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul. Pentru el creaţia înseamnă o adunare de raţiuni eterne a lui Dumnezeu care pornind din Logosul consubstanţial cu Tatăl şi cu Duhul dezvoltă din unitatea lor primordială în creaţie, purtând în ele un tezaur scump, le diriguieşte spre sursa acestora care este, de fapt, şi ţelul lor. Însăşi întoarcerea lor către unitate este cauzată de ţelul pus în existenţe prin logoi-urile sau raţiunile lor, cauzându-le acestora fericirea.

Aici este deosebit de clară idea acestei Euharistii logosice care arată dorinţa arzătoare a existențelor de a se apropia tot mai mult de Dumnezeu şi de a gusta din fericirea acestei întâlniri.

Unii autori zăbovind asupra acestei idei geniale au ajuns a spune că e vorba de o înălţare a creaturilor către ţelul acestora, care este Dumnezeu. Procesul acesta ţine de tendinţa pusă în ele în mod firesc, tendinţă care dă „normalitatea" existenţială a lor, iar ele îşi justifică existenţa şi toată truda lor de înălţare către ceva ce le atrage.

---

[19]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I*, Bucureşti, 1978*, p. 376.
[20]Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul al doilea către arienilor, apud* Pr. Stefan Buchiu, *op. cit.* pp.15-16.
[21]Pr. Stefan Buchiu, *Întrupare şi unitate*, Ed. Libra, Bucureşti, 1997, p.16.
[22]*Idem*, p. 109.
[23]Chr. Yannaras, *op. cit*. p. 104.

3.2. Prezența lui Dumnezeu în materie - baza Liturghiei din materie

Datorită faptului că materia, respectiv creaţia are „înscrisă" în straturile interne a acesteia o raţionalitate ce provine din Raţiunea divină cosmică, se poate vorbi şi de un dialog a acesteia cu Dumnezeu, fiindcă este facilitat de Logosul creaţiei, care este omul.

Ne gândim la acest lucru datorită faptului că între constituţia fiinţei umane, ca trup, dar mai ales ca suflet, şi între Dumnezeu, ca realitate total transcendentă, există o legătură spirituală. Aceasta şi prin faptul că însăşi trupul fiinţei umane nu este decât o „închegare" de energii, desigur acestea provenind de la Dumnezeu şi de aceea există această legătură dintre Spiritul pur şi energiile cuantificate a fiinţei umane. Prezenţa lui Dumnezeu în materie prin această modalitate este tratată în mod deosebit de către Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunile lucrurilor, se face cunoscut în chip proporţional prin fiecare din cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nediversificat şi pururi la fel în cele diverse; Cel simplu şi necompus, în cele compuse; cel fără de început în cele supuse începutului; Cel nevăzut în cele văzute şi Cel nepipăit în cele pipăite"[24].

Deoarece făpturile au imprimate în ele raţiunile Raţiunii supreme ca Logos divin, Acesta le este sursă, fundament şi ţintă în ce priveşte înaintarea lor euharistică și logosică spre transcendent: „Ierarhia existenţelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiţie pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare. Toate treptele existenţei create participă în ultimă analiză la Raţiunea divină cea una. Şi pe măsură ce creaturile participă la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sunt tot mai luminate iar cele superioare în ultimă instanţă îndumnezeite de Logosul divin"[25].

Pare deosebit de important aici că Sfântul Maxim este aproape de o dematerializare a creaţiei, într-o încercare de a arunca punţi către materia primordială şi totuşi paradoxal, materia în gândirea lui îşi primeşte o mare demnitate, dar numai dacă depinde de Dumnezeu.

Aceasta nu rămâne anchilozată de monotonie, ci în ea lucrează raţiunile Raţiunii supreme, luminând-o şi dăruindu-i şi un dinamism special şi prin ea, întregii creaţii. În acest cadru, Sfântul Maxim a dezvoltat o teologie a „mişcării" creaţiei către Dumnezeu, combătând concepţia origenistă despre starea paralizantă prin care se afirmă că cele create sunt nemişcate, universul este anchilozat într-o monotonie angoasantă. Sfântul Maxim Mărturisitorul se opune contra concepției origeniste și ne oferă o viziune grandioasă a mișcării tuturor din univers către Logosul divin. Chintesența urcușului creației către Dumnezeu se face prin om. Acesta constituie mișcarea Liturghiei cosmice ce duce cu sine și creaturile, pentru ca acestea să apropie cât mai mult de creatorul lor. Acest „urcuș se face prin curățirea de patimi și prin cunoașterea în duh a rațiunilor lumii care sunt primele două trepte ce anticipează pe ultima și a treia: unirea cu Dumnezeu și contemplarea în lumina Lui directă a rațiunilor tuturor lucrurilor"[26]. Mișcarea creației către Dumnezeu nu este cauzată de cădere, așa cum afirma Origen, „ci ține de însăși firea celor create, manifestând aspirația acestora de la existența simplă la existența fericită veșnică"[27]. Logosul divin sau Rațiunea supremă divină este cel care le ține pe toate la un loc și constituie modalitatea pentru înălțarea creaturilor în liturghia logosică cosmică: „Cuvântul dumnezeiesc (Logosul divin [n.n.] e ca apa ce străbate în felurimea plantelor și în animale, în cei ce se adapă din El pe măsura puterii lor, în chip activ și gnostic, arătându-se în virtuți ca un rod, după calitatea virtuții și cunoștinței fiecăruia"[28].

---

[24]Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. note şi comentarii, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în P.S.B, vol. 80, E.I.B.M.B.O.R, București, 1982, p. 247.

[25]Dionisie Pseudo – Areopagitul, Despre *Ierarhia cerească, în Opere complete,* Edit. Paideia, București, 1966,pp. 19-20.

[26]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sfântul Maxim Mărturisitorul, în Fuilocalia rom., vol. II, p. XIII.

[27]*Idem*,p. 16; vezi și Ambigua, ..., p. 73.

[28]Sfântul Maxim Mărturisitorul, „*Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos*", în: Filocalia rom., vol. 2, E. I.B.M.B.O.R., București, 2008, pp. 305-339.

Potrivit celor afirmate de Sfântul Maxim, Dumnezeu aducând la existenţă făpturile din materia primordială „îngreunată" cu logoi-urile sau raţiunile lor existente în Logosul divin sădeşte în acestea mişcarea prin care ele se vor „conforma" cât mai deplin cu raţiunile lor, care îşi aveau izvorul în Dumnezeu, dar şi să se unească cu El ca Persoană.

Creaţia face posibilă o impresionantă ramificare a raţiunilor creaţiei din unitatea lor în Logosul divin, iar mişcarea din ea realizează readucerea lor într-o unitate ce este şi scopul mişcării pe care Creatorul l-a aşezat în materie, ca tendinţă firească a acesteia spre Logosul divin[29].

Când vorbim de raţiunile existenţelor ne gândim şi la raţiunile oamenilor care sunt în Cuvântul lui Dumnezeu din veci şi Care le dă acestora o putere deosebită pentru a creşte în El în mod duhovnicesc, ca îndumnezeire sau înfiere pentru viaţa viitoare[30]. Cuvântul lui Dumnezeu este un ipostas raţional, este Raţiune personală, şi de aceea cuvântătoare supremă.

Taina lumii acesteia şi a profunzimilor ei se explică prin Logosul divin. El dă sens vieţii omeneşti şi umple de raţiuni toate lucrurile şi materia lumii. Conform firii sale, omul prin logosul din sine este în legătură cu Logosul divin şi cu raţiunile lucrurilor. Dar prin căderea în păcat, atât raţiunea personală, cât şi raţiunile din lume îşi pierd mult din acurateţea şi vigoarea lor. Omul căzând în zona îngustă a simţirii rămâne doar la suprafaţa sensibilă a lucrurilor[31].

3.3. Logosul divin întrupat şi înviat-Arhiereul Sfintei Euharistii terestre

Prin învierea lui Hristos se produce iluminarea creaţiei, datorită faptului că Logosul întrupat cuprinde în Ipostasul Său întreaga creaţie şi în acelaşi timp umanitatea în ansamblul ei. Raţiunile lucrurilor, care, deşi s-au întunecat prin păcatul strămoşesc şi prin păcatele personale ale oamenilor sunt prin învierea lui Hristos luminate, în sensul că ele se revigorează prin întâlnirea acestora cu Cel înviat.

Aşa cum la început Dumnezeu a creat materia primordială care se afla într-un raport strâns cu Logosul divin - Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, acum, după Înviere, aceiaşi logoi care erau prezenţi în materia primordială sunt purificaţi şi iluminaţi, încât poate exista o nouă creaţie. Este ceea ce a voit Dumnezeu prin lucrarea mântuitoare a Logosului întrupat. Ce este important acum, e tocmai faptul de a redescoperi logoi-urile lucrurilor în mediul învierii care nu are sfârşit. Redescoperind aceste logoi-uri ale lucrurilor, redescoperim de fapt materia cu toată profunzimea acesteia.

Conştientizând faptul că lumea este „plină" cu Hristos cel înviat, ne este tot mai clar faptul că omul, ca „logos" al creaţiei, se înrudeşte cu materia cosmosului, fiindcă şi ea este creată şi se restabileşte în comuniunea eternă şi atotintimă cu Dumnezeu, urcând spre Hristos ca pe nişte scări ce se află în materia creată, realizând o conformare cu El prin virtuţi, ca expresii ale voinţei şi lucrării omeneşti, cu raţiunea Lui aflată în veci în Dumnezeu.

Pe de o parte, el este condus în acest urcuş de Raţiunea personală divină întrupată spre o tot mai mare asemănare a raţiunii umane personale cu Ea, iar pe de altă parte acest urcuş e susţinut de eforturile sale libere, dirijate şi însufleţite de raţiune, dar şi de voinţa umană.

Prin acest urcuş, raţiunea personală umană se ridică spre Raţiunea supremă spre care şi noi toţi suntem chemaţi să facem la fel, conducând împreună cu noi raţiunile tuturor creaturilor spre Aceasta, după ale cărei raţiuni au fost create. De aceea, odată cu raţiunea personală umană, urcă şi trupul odată cu raţiunile cosmosului însuşi. Căci virtuţile, produse raţionale ale voinţei personale, sfinţesc trupul şi purifică cosmosul şi-l lărgesc şi-l adâncesc prin vederea şi folosirea lui de raţiunea noastră voluntară, devenită curată, neîngustată şi neîntinată de pofte interioare. În acest urcuş

[29]Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* ..., p. 86.
[30]Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, p. 409.
[31]Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia,* vol. III**,**pp. 28-30.

duhovnicesc se sfinţeşte şi materia, fiindcă suntem ca oameni, cu trup şi suflet, într-o relaţie ontologică cu aceasta.

Prin virtuţi, însuşi trupul şi creaţia sunt ridicate la Raţiunea supremă, spre Dumnezeu şi în acelaşi timp sunt imprimate de Aceasta. Astfel, Sfântul Maxim, vede lupta contra lipirii exclusive de plăcerile simţurilor realizându-se prin virtuţi, ca raţiuni culminante, şi prin iubirea de Dumnezeu încadrată într-un urcuş cosmic spre Dumnezeu[32]. Pătruns de lumina divină a Învierii şi conştientizând valoarea acesteia pentru viaţa lui personală, creştinul care doreşte mântuirea face în urcuşul duhovnicesc amintit experienţa unei creaţii spirituale. Pentru el materia care îl înconjoară se aseamănă cu materia transparentă originară şi ca atare trăieşte în mod special în preajma acesteia.

Viziunea logosică pe care Părintele Dumitru Stăniloae o are în legătură cu creaţia, este tocmai datorită faptului că aceasta a fost adusă în fiinţă prin Logosul divin suprem. E vorba aici de voinţa Sfintei Treimi pentru întemeierea Împărăţiei spirituale – care de fapt era creaţia, iar fundamentul acesteia este Logosul divin care nu numai că a participat la creaţie, ca şi Cuvânt suprem, dar care o şi amprentează existenţial cu raţiunile Sale, logoi-urile Logosului divin suprem. Dimensiunea logosică a creaţiei rezultă tocmai din faptul că aceasta „se înrudeşte ontologic" cu Dumnezeu, nu în sens panteist, ci ţinând seama de învăţătura Sfântului Maxim Mărturisitorul[33] .

Lumea creată de Dumnezeu cu această caracteristică logosică este într-o mişcare de desăvârşire.

Cu o delicateţe deosebită şi într-un limbaj poetic, Dumitru Stăniloae arată că Logosul divin aşează la baza creaţiei acele raţiuni sau logoi-uri care fac posibilă înaintarea acesteia spre iluminarea eshatologică: „În sânul lumii, dar totuşi neidentificate cu natura ei creată, sunt ascunse ca forţe efective energiile divine, trecând prin toate fazele de dezvoltare ale ei […]. Cel ce le ţine toate la un loc şi le călăuzeşte atât pe planul mai general al Providenţei cât şi pe planul mai special al mântuirii este Dumnezeu prin Logosul şi Duhul Sfânt, adică Raţiunea divină ca Raţiunea cea mai generală ce îmbrăţişează toate raţiunile făpturilor şi Viaţa divină, prin care se susţine şi se înalţă calitativ viaţa tuturor" [34].

Logositatea creaţiei şi îndumnezeirea omului constă în redimensionarea lor spre treapta cea mai înaltă a existenţei prin Logosul divin. Cel ce se înalţă din prima fază a purificării de patimi şi a dobândirii virtuţilor la cunoaşterea raţiunilor divine din lume, înaintează în mediul Logosului, întrucât aceste raţiuni sunt razele Raţiunii supreme divine.

Raţiunile acestea nu pot fi văzute însă decât în duh, după lucrarea de purificare, deci este o cunoaştere harică şi ca atare are în ea ceva intuitiv. Cel ce le vede pe ele, vede şi dincolo de ele. Ele sunt „oglinzi" ale Logosului […], ne spune Dumitru Stăniloae [35].

Acest progres duhovnicesc are o vădită dimensiune logosică a creaţiei şi a omului şi arată rolul deosebit pe care Logosul divin îl are în această ridicare de la cele sensibile la cele inteligibile.

El este o prezenţă de netăgăduit în creaţie, deoarece El nu numai că stă la baza existenţelor prin raţiunile acestora, dar şi cheamă aceste existenţe să se înalţe spre El într-o modalitate liturgică, sau aşa cum afirmă un celebru teolog: ca o Liturghie cosmică ce stă la baza Liturghiei din bisericile noastre. Această arată şi o trebuinţă după Dumnezeu, înscrisă firesc în existenţe, reliefată de Stăniloae în acord cu alţi Sfinţi Părinţi de seamă, cum ar fi Sfântul Maxim Mărturisitorul [36]. Ea arată, pe de o parte atracţia irezistibilă pe care Logosul divin o exercită asupra creaturilor şi implicit

---

[32]*Idem*,p. 32.

[33]Logositatea creaţiei este un termen pe care l-am preluat de la Sfântul Iustin Popovici, pentru a arăta că lumea creată de Dumnezeu prin Logosul divin este marcată de Acesta stând în masă prin puterea Lui prin care o conduce spre desăvârşirea eshatologică, fiindcă are o legătură specială cu aceasta prin logoi-urile Sale care iluminează materia şi îi dau acesteia o conotaţie logică Sfântul Iustin Popovici (Abisurile gândirii şi simţirii umane, Edit. Sofia/ Metrafraze, Bucureşti, 2013, p. 149); vezi şi Chr. Yannaras, *Persoană şi eros*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 103-104.

[34]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Cuvânt înainte* la Filocalia, vol. II, p. XVI.

[35]Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit*., p. XVIII.

[36]Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*....., p. 84.

asupra omului, pe de altă parte răspunsul acestora prin progresul duhovnicesc şi eshatologic pe această „scară cerească" fără de sfârşit.

Tabloul magnific euharistico-logosic al întregii creaţii şi a existenţei pe care îl întreprinde Dumitru Stăniloae arată un Hristos ca putere centrală, în sensul de centralitate cosmică[37], idee ce provine de la Sfântul Maxim Mărturisitorul[38] şi de la Sfântul Atanasie cel Mare care spunea că Raţiunea supremă stă în centrul creaţiei ca Logos divin, creând în acest fel un dialog cu creaţia, nu numai prin raţiunile existenţelor, ci mai ales prin raţiunea umană. Prin raţionalitatea cosmosului ni se descoperă Hristos ca Logos creator, care atrage şi îmbogăţeşte raţiunile lucrurilor, acţiune care va fi mult accentuată prin întruparea şi învierea lui Hristos[39].

Aceiaşi idee e reliefată de Sfântul Irineu care afirmă următoarele: „Căci Creatorul lumii este într-adevăr Cuvântul lui Dumnezeu. El este Domnul nostru. El Însuşi în timpurile din urmă S-a făcut om. Atunci când lumea există deja, în planul nevăzut El susţinea toate lucrurile create şi se găsea întipărit în formă de cruce în creaţia întreagă, Cuvântul lui Dumnezeu, conducând şi aranjând toate lucrurile. Iată pentru ce El a venit într-o formă văzută, întru ale Sale, S-a făcut trup şi S-a spânzurat pe cruce, ca să recapituleze toate lucrurile în El însuşi" [40].

Tot el îl arată pe Mântuitorul Iisus Hristos ca fiind Cel care crează lumea şi o susţine pe aceasta, dar este şi arhiereul din aceasta care se aseamănă cu o Euharistie: „Şi pentru că Hristos este Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul Care, în plan nevăzut, se întinde asupra întregii creaţiei şi susţine lungimea, lăţimea, înălţimea şi adâncimea, căci prin Cuvântul lui Dumnezeu universul este condus. El S-a răstignit de asemenea în cele patru dimensiuni, El, Fiul lui Dumnezeu care se găsea deja întipărit în formă de cruce în univers" [41].

Pentru Sfântul Maxim, Fiul lui Dumnezeu sau Logosul divin este centrul eficient al mântuirii tuturor, fiind şi omul ce se mântuieşte şi Dumnezeu care mântuieşte[42]. El e puntea reală a lucrării mântuitoare între Dumnezeu şi oameni[43]. El este Arhiereul suprem care săvârşeşte o Liturghie cerească împreună cu puterile îngereşti, apoi cu sfinţii şi drepţii încununaţi de Dumnezeu, cu strămoşii şi părinţii adormiţi întru nădejdea vieţii de veci, dar şi cu întreaga creaţie reprezentată de toate existenţele raţionale şi iraţionale.

Concluzii.

Din cele expuse anterior rezultă câteva concluzii:

- Dumnezeu creând cerul şi pământul prin Logosul divin, Acesta devine centrul suprem

al creaţiei, iar din punct de vedere mistic, arhiereul divin care le ţine pe toate creaturile împrejurul Său într-o Euharistie supra mundană.

- După concepţia filosofiei antice, logosul este puterea care guvernează universul pe care îl ţine în masă.

---

[37]Aceasta este o idee destul de cunoscută la unii teologi şi gânditori de seamă dintre care amintim: Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos în teologia ortodoxă contemporană*, în rev. Ortodoxia, nr. 3-4, 2002. Hans-Werner Schroeder, *Chistosul cosmic, O contribuţie la cunoaşterea lui Christos şi la trăirea lui Christos, Bucureşti, 2011*

[38]*Ibidem,*

[39]Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, în P.S.B, vol. 15, trad. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed .I.B.M.B.O.R, Bucureşti, 1987, p. 142.

[40]Irinee de Lyon, *Controles les heresies,* în Sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, vol.5, partea a II-a, p.245, *apud* Adrian Lemeni, *Sensul eshatological creaţiei*, Ed. Asab, Bucureşti, 2004, p.205.

[41]Sfântul Irineu, *op.cit.*, p. 298, *apud*. A. Lemeni, *op.cit.*, p. 206.

[42]Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae Întroducere laSf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. PSB vol.80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983 , p.39.

[43]Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. Dacia, 1993, p.72; vezi şi *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul lumii* , ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p.31.

- Sfinții Părinți au preluat ideea Logosului spermatikos din filosofia stoică și l-au identificat cu Fiul a lui Dumnezeu, cum este cazul Sfântului Justin Martirul și Filosoful.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul abordând legătura dintre Logosul divin și logoi-urile din creație, ca rațiuni ale existențelor care se îndreaptă neîncetat spre Logosul divin suprem, a vorbit despre un urcuș al acestora spre Dumnezeu, ca Liturghie cosmică, temă formulată de teologul Hans-Urs von Balthasar.
- Potrivit acestei învățături, am abordat tema: Euharistia logosică din creație.
- Toate creaturile însuflețite și chiar neînsuflețite, în frunte cu omul, au în ființa lor dorul după Dumnezeu, fapt pentru care se înalță spre Aceasta.
- Sfânta Liturghie care se săvârșește în sfânta biserică își are originea în Liturghia cerească a cărei arhiereu este Fiul lui Dumnezeu întrupat și aflat în starea de jertfă și de înviere perpetuă.

BIBLIOGRAPHY

1. Hans-Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ed. Herder, Freiburg in Breisgau, 1941.
2. Stefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997.
3. Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul – O introducere*, ed. Deisis, Sibiu, 1997.
4. Nichifor Crainic, Curs de Teologie mistică, în Cursurile de mistică, Edit. Deisis, Sibiu, 2010.
5.Ioan Damaschin, *Dogmatica, II, 2*, trad. de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1993.
6. AIoan Ică jr., *Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană* în vol. *Persoană şi comuniune*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe , Sibiu, 1993.
7. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Assab, București, 2004.
8.Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, 1998.
9. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Către Ioan arhiepiscopul Cyzicului* în *Ambigua*, col. PSB. vol.80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983.
10. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. note și comentarii, Dumitru Stăniloae, în P.S.B, vol. 80, Ed. I.B.M.B.O.R, București, 1982.
11. Dumitru Stăniloae, Introducerea la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. PSB vol.80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983.
12. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. Dacia, 1993.
13. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul lumii*, ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.
14. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I,*Bucureşti, 1978.*
15.Daniil Nacu Stoenescu, *Învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre raţiunile divine*, Mitropolia Banatului, nr. 7-8/1985.

THE ROLE OF THE CHURCH IN THE BUILDING OF GREATER ROMANIA – A GOSPELL PERSPECTIVE

Ovidiu Druhora

Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: The present article aims to provide a brief retrospective on the role of the Church in the modern history of Romania and especially in the process of making Great Romania. Uniquely to this approach, we propose to make an analysis from the perspective of the evangelical church and, above all, to write down some historical moments when the Church transmitted a clear message of unity and brotherly connection. The Evangelical Church exists as a reflection in space and time of the triad: scripture - history - the church, and this fact can give us today a paradigmatic vision, one valid and relevant. As it was interpreted and applied in the historical context at the beginning of the 20th century, and equally relevant today, at the beginning of the 21st century.

Keywords: church, unity, history, identity, ethnic, culture

„Astăzi, la o sută de ani de la înfăptuirea României întregite, este bine să știm că unirea noastră s-a tot făcut, secole la rând, începând cu prima pomenire a numelui de Țară Românească (Romania, Valachia), fapt întâmplat spre finele mileniului I al erei creștine. Românii au intrat în istorie, ca popor neolatin gata constituit, odată cu italienii, cu francezii, cu spaniolii, cu portughezii etc., adică prin secolele al IX-lea și al X-lea, după Hristos, și de-atunci, urmând vechea tradiție moștenită din statul roman, și-au alcătuit comunități organizate. Nicolae Iorga a scris, poate, cele mai frumoase cuvinte în proză despre România și țările ei de demult: „În timpurile cele vechi, românii nu făceau nici o deosebire în ceea ce privește ținuturile pe care le locuiau; pentru dânșii, tot pământul locuit de români se chema Țara Românească. Țara Românească erau și Muntenia, și Moldova, și Ardealul, și toate părțile care se întindeau până la Tisa chiar, toate locurile unde se găseau români.[1]

Unirea a facut-o poporul roman. Aceasta este sintagma de la care pleaca in analiza lui academicianul Ioan Aurel Pop, rectorul UBB si Presedintele Academiei Romane. In tot acest proces complex de faurire a neamului si a statului, biserica a jucat un rol foarte important. Cu toate diferentele care existau intre diferitele confesiuni, si mai exista inca, Biserica Ortodoxa, Biserica Greco – Catolica si Biserica Evanghelica din Romania au avut un rol insemnat in realizarea marii uniri. In general se vorbeste de rolul celor doua biserici istorice mari, cea ortodoxa si cea greco-catolica, si mai putin sau aproape deloc despre rolul bisericii evanghelice (biserica luterana – protestanta, de Confesiune Augustana). Aceasta din urma, a fost vazuta mereu ca o „entitate extra muros" [2] . Ca biserica etnica, cu limba de propovaduire germana, ea este parte integranta a minoritatii germane, iar atestarea istorica pe aceste meleaguri dateaza de aproximativ 800 de ani. In 1222 regele maghiar Andrei II a dat *„bula de aur"* – un document (cu pecete de aur), care reglementa relatiile dintre gruparile etnice din Transilvania, iar doi ani mai tarziu, in 1224 acelasi

[1] Ioan Aurel Pop, Revista Genesis, Editia 41, Septembrie 2018, Chicago, IL, p 20
[2] *Extramuros* – inafara zidurilor cetatii, inafara comunitatii religioase sau eclesiale

rege a creat un cadru juridic pentru saşii transilvăneni, prin Diploma Andreană (Andreanum), care a reconfirmat privilegiile coloniştilor germani. Libertăţile şi privilegiile formulate se referă la provincia Sibiului şi la imprejurimi. Saşii aveau dreptul să-şi aleagă judele şi preoţii, să organizeze târguri şi să facă comerţ, în schimb, erau obligaţi la echiparea unei oşti de 500 de militari şi plăteau anual 500 de arginţi pentru sustinerea acestui proiect.[3] Astazi, dupa aproape opt secole, Biserica Evanghelica din Romania a ramas fidela apararii intereselor statului roman si cultiva un climat de colaborare si comuniune cu toate celelalte confesiuni crestine din Romania. Episcopul vicar Daniel Zikeli marturiseste despre modul in care sasii evanghelici se considera astazi ca parte constitutiva la idealul de unitate al natiunii romane: „ca biserica cu limba de propovaduire germana suntem parte integranta a minoritatii germane. Suntem singura minoritate, care a fost membru constitutiv la intemeierea Romaniei Mari din 1918”[4].

Prezentul articol isi propune sa sublinieze cateva momente istorice din parcursul devenirii noastre ca stat modern, in care Biserica, indiferent de confesiune, ne ofera o reflectie a unitatii ei de credinta si de neam, mai ales atunci cand este vorba de faurirea Romaniei Mari si participarea ei la actul Marei Uniri. Conducatorii Bisericii, preotii, pastorii si ierarhii au fost in fruntea tuturor initiativelor legate de lupta pentru idealurile de libertate si unitate nationala. Acesti conducatori au inteles ca doar impreuna, se pot realiza aceste idealuri, au inteles ca marea unire se poate face doar atunci cand dupa cuvintele psalmistului: „fratii locuiesc impreuna si lucreaza impreuna.”[5]

Factorii identitari ai natiunii romane. Stalpii pe care s-a cladit unitatea statului roman, sunt: limba, credinta si biserica. Acesti factori identitari ne-au pastrat marca noastra nationala.[6] Primul din acesti factori identitari este limba. „Ne recunoastem, oriunde am fi, prin limba pe care o vorbim. Limba este cea mai frumoasa creatie spirituala, colectiva, a poporului roman. Limba nu poate exista fara popor si nici poporul fara limba. Limba este ca un organism viu, care se naste, creste, se dezvolta, si cateodata moare, odata cu poporul care a creat-o si caruia i-a servit drept mijloc de comunicare. Limba romana este cel mai frumos monument colectiv al acestui popor” [7]. Inscriptiile din antichitate, descoperite in Dobrogea sunt 90% in limba latina (nu in limba greaca).

Un alt factor identitar, la fel de important sau poate mai important a fost credinta crestina. Crestinarea neamului romanesc a insemnat prelungirea unui factor de continuarea a procesului de romanizare dupa retragerea aureliana. Avem zeci de marturii ca credinta a fost purtata in poporul roman prin limba latina de catre stramosii nostri daco-romani. De unde vine forta acestei credinte? Crestinarea a fost in parte apostolica, de la sfantul Andrei, prin anumiti stramosi care au trait pe pamantul Dobrogei (Scitia Minor). Romanii au avut parte de o crestinare treptata, populara, alaturi de greci, suntem un popor care nu are o data anume cand s-a crestinat (adinca prin decret regal al unui conducator politic care sa ne fi obligat sa devenim crestini). Multi cercetatori nu pot intelege ca la noi cuvantul lui Dumnezeu, Sfanta Scriptura, s-a raspandit din om in om si din aproape in aproape, prin convingere si nu prin constrangere. Dupa edictul de la Milan (313) misionari de limba latina au venit si ne-au intarit crestinismul firav care exista aici. Avem sute de marturii din secolul trei, inainte de retragerea aureliana ca in randul populatiei din Dacia se raspandise deja crestinismul. Era un crestinism criptic, credinciosii se recunosteau intre ei prin semne, pentruca nu vroiau sa lase urme care sa le puna in pericol libertatea si viata . Initialele grecesti P si X, un porumbel pe un opait, semnul crucii sau semnul pestelui (*ichthus*) demonstreaza faptul ca crestinismul a venit pe acest teritoriu prin oameni simpli.

Cel de al treilea element identitar, spune academicianul Ioan Aurel Pop, este dat de catre Biserica. La romani Biserica este bizantino-slava, prin ritul bizantin din cadrul slujbelor. Chiar si

[3] Ferenc Pall – Szabo et Co., *O Istorie a Maghiarilor*, Editura Vilaghirnev, Cluj Napoca, 2014, p 33
[4] Ziarul Libertatea, 2 octombrie 2018. Daniela Arama – scrisoarea episcopilor Reinhart Guib si Daniel Zekeli
[5] Iată acum ce este bun şi ce este frumos, decât numai a locui fraţii împreună!, Psalm 132:1 (Biblia Ortodoxa) Psalm 133:1 Iata, ce placut si ce dulce este sa locuiasca fratii impreuna (Biblia Cornilescu)
[6] Ioan Aurel Pop, *Conferinta dedicata "MARII UNIRI"*, Deva, 29 iunie 2010 https://www.youtube.com/watch?v=8sSkcSGRs2Q – accesat azi decembrie 3, 2018
[7] Idem

Biserica unita cu Roma este o biserica in esenta ei, bizantina, pentruca nu a trecut niciodata la ritul latin. Prin limba medievala a cultului, a culturii si a cancelariilor domnesti, limba slavona, sau slava veche, prin alfabetul chirilic pe care ai nostri l-au folosit si cand au scris slavoneste si cand au scris romaneste (incepand cu secolele XV – XVI - pana la jumatatea secolului al XIX lea), prin toate aceste marturtii se poate observa ca suntem rasariteni. Romanii sunt un popor latin, fac parte din romanitatea orientala, singurii mostenitori de azi ai romanitatii orientale. Romanitatea aceasta, cu exceptia romanilor, fie s-a grecizat, fie s-a slavizat. Noi am ramas asadar, singurii martori ai occidentului in aceasta parte de sud-est a Europei. Cu alte cuvinte, si in Biserica si in credinta crestina, manifestam un dualism perpetu. Avem o parte esentiala de la Roma (limba si credinta apostolica – adusa de latini) si o parte formala, organizatorica de la noua Roma, venita prin slavi.
In acest context istoric romanii si-au stabilit doua principate, doua voevodate, sau asa cum le-a numit Nicolae Iorga: „doua libertati romanesti", cu voevozi din mila lui Dumnezeu, si cu o stapanire straina. Pentru Transilvania care era un teritoriu cu multiple nuclee de putere romaneasca, au trebuit aproximativ 150 de ani sa fie cucerita de regatul ungar. Cucerirea aceasta a durat de la 1050 pana la 1200 (150 de ani). La 1200 stapanirea straina era aproape pe culmile Carpatilor si nu avea intentia sa se opreasca aici. Aceasta stapanire straina a intemeiat episcopii occidentale, catolice pe teritoriul viitoarei Moldove si pe teritoriul viitoarei Tari Romanesti intentionand sa le inglobeze si pe acestea in marele regat al Ungariei, asa cum inglobase Transilvania. In Transilvania ortodoxia a ajuns sa fie prigonita fiindca s-a rupt de Roma iar romanii ortodocsi erau considerati schismatici, erau considerati dusmani si in interiorul regatului si inafara lui. Asadar, la inceput, discriminarea nu a fost etnica ci a fost una religioasa. In Transilvania in secolul XVI si XVII expresia era: „crestinii de o parte – valahi (romanii) de alta parte". [8]

In secolul XVII cetatenii erau formati din trei natiuni: nobili maghiari, sasii si secuii iar credintele recunoscute erau: calvinismul, luteranismul si unitarianismul (catolicii erau oficial recunoscuti – desi o vreme au fost prigoniti). Romanii, daca vroiau sa fie cetateni trebuiau sa treaca la una din aceste confesiuni. Nu gresim daca afirmam ca secretul supravietuirii noastre aici in Transilvania, a fost credinta si Biserica. [9]

Exemple de comuniune crestina. Preotii, pastorii si ierarhii au jucat un rol foarte important in atingerea idealurilor de libertate fiind deopotriva si conducatori spirituali si politici. Acestia erau adevarate repere si modele de colaborare si comuniune crestina pentru intreaga comunitate. Cand a inceput miscarea de eliberare nationala si de libertate a romanilor din Ardeal, in fruntea poporului s-au aflat preotii si conducatorii spirituali. La Supplex Libellum Valachorum Transsilvaniae – „Petitia Romanilor din Transilvania" (doua asemenea petitii au fost trimise imparatului Leopold II prin care romanii cereau drepturi egale cu celelalte etnii din Transilvania si reprezentare in Dieta in raport cu populatia natiunii romane). Prima petitie a fost trimisa in martie 1791 de catre Ignatie Darabant episcopul greco catolic de Oradea iar a doua (adaugita si completata) a fost trimisa de catre Ioan Bob, episcopul greco catolic de Blaj si de catre episcopul ortodox al Transilvaniei Ghereasim Adamovici, la 30 martie 1792. Episcopul Ioan Bob si Episcopul Gherasim Adamovici s-au dus impreuna la Viena sa duca memoriul. Un alt exemplu il avem la revolutia din 1848-1849, cand episcopii Andrei Saguna si Ioan Lemeny au stat impreuna si au prezidat marea adunare de la Blaj. Pentru binele intregii natiunii au stat impreuna si au dat exemplu de fratie crestineasca. Cu acea ocazie Simion Barnutiu a zis: "priviti cei doi ierarhi, si randuiala noastra, ei ne dau exemplu despre ce inseamna fraternite" [10].
Un alt mare sustinator al idelurilor de libertate si unitate nationala a romanilor a fost pastorul evanghelic din Medias, Stepahan Ludwig Roth. El a participat la marea adunare de la Blaj si a elogiat in mai multe articole pubicate in presa vremii, hotararea si unitatea romanilor, cei care sunt

[8] Ioan Aurel Pop, Conferinta Deva, 2018
[9] Nicolae Iorga, Sate si Preoti din Ardeal, Editura Saeculum, Bucuresti, 2007
[10] Ioan Aurel Pop, Conferinta Marii Uniri, Deva

majoritatea in aceasta tara si care merita sa aiba drepturi egale cu celelalte grupari etnice din Transilvania.
Marea Adunare de la Alba Iulia i-a avut in frunte pe Miron Cristea, episcopul ortodox de Caransebes (viitorul si primul patriarh al BOR) si pe Iuliu Hossu, episcopul greco catolic de Gherla (viitorul si primul cardinal al bisericii greco-catolice). La Alba Iulia au stat unul langa altul, Miron Cristea si Iuliu Hossu, aratand ca credinta in Dumnezeu trebuie sa ne uneasca si nu sa ne dezbine, si ca aceasta unire trebuie facuta in numele natiunii romane. [11] Biserica a fost liantul si garantul peste secole a ideii de unitate a provinciilor romanesti. Fara limba romana folsita in cult sau in predica, fara credinta si Biserica nu am fi reusit niciodata. Acestia au fost pivotii unitatii care s-a finalizat, dupa multe jertfe, care s-a relalizat in mod miraculos la 1 decembrie 1918. [12]

Stephan Ludwig Roth, un martir uitat. Inca din timpul revolutiei de la 1848, Biserica Evanghlica a fost reprezentata cu cinste la marea adunare de la Blaj. Pastorul Roth a fost de departe, cel mai mare sustinator al libertatilor si drepturilor romanilor din Transilvania. "Respectatul si genialul pastor Stefan Ludwig Roth, care pentru patriotismul lui aprins, a devenit un sustinator al valorilor universale adanci. In 1842 a publicat controversata denuntare a maghiarismului, care constituia simultan un apel pentru varietatea etnica: "trebuie sa promovam diversitatea etnica unde nu s-a impus déjà in practica prin natura imprejurarilor. Chiar in anii revolutiei, cu pretul jertfei supreme, Roth a ridicat Evanghelia deasupra acestor conflicte de limba". [13] A fost un mare vizionar, mult inaintea celor din timpul sau, el a propus infiintarea unei gazete oficiale in trei limbi: romana, maghiara si germane. "*Taranul in haina de savant*" cum il numeau concetatenii sai, ne-alăsatcâtevalucrări,deunrealinteres pentruistoricipânăînziuadeastăzi,ceamaiimportantăfiindGeschichtevon Siebenbürgen(IstoriaTransilvaniei,1846),rămasăînmanuscris. Înianuarie 1849,pastoruluiRothi-amuritsoţiaşis-aîntorsla parohia lui din Moşna,având promisiunedeamnistiedelageneralulJózefBem.Afostarestat în21aprilie1849,fiindcondamnat lamoarteprinîmpuşcare–sentinta a fost executatăîn11 Mai1849 laCluj.[14]

Rolul Bisericii Evanghelice.
Lungul secolal XIX-leaa reprezentatpentruromâniişisaşiidinTransilvaniaoperioadă de adâncitransformări politice,sociale,culturale,naţionaleşibisericeştifără precedentînistoria anterioară a celordouă comunităţi.Evoluţiaistorică a ortodocşilorşia luteranilortransilvăneni între revolutia de la 1848 si primul razboi mondial prezintănumeroasesimilitudinila nivel instituţional, comunitar şialdezvoltării identităţiinaţional-confesionale.Ambele comunităţiaufostprofund marcate nu numaidevalorile,„spirituluitimpului"modern,cişideactivitatea a douăpersonalităţicare le-auamprentatireversibilidentitatea confesionalăşinaţională.Încazulromânilorortodocşieste vorba de mitropolitul Andrei Saguna, iar în cazul saşilor luterani, de episcopul Georg Daniel Teutsch,asemănatdecătre istoriciişiteologiisaşicu reformatorulJohannes Honterus.[15]Biserica Evanghelica a avut numeroase asemenea personalitati. Stephan Ludwig Roth, Adolf Schullerus, Rudolf Brandsch si multi altii, au stat in fruntea sasilor si a Bisericii Evanghelice ca adevarati conducatori spirituali. Un moment istoric extreme de important pentru Biserica Evanghelica si comunitatea sasilor a avut loc in 8 ianuarie 1919. In sala festivă a Liceului „Stephan Ludwig Roth"

[11] Idem, https://www.youtube.com/watch?v=8sSkcSGRs2Q, accesat in 2 decembrie 2018
[12] Radu Preda, Interviu la Doxologia Septembrie 11, 2018 https://www.youtube.com/watch?v=Fr1BPq9O_JA accesat azi 4 decembrie, 2018
[13] Stephan Ludwig Roth, *Der Sprachkampf in Siebenburgen* (Kronstadt, 1842) 29ff . On him see Otto Folberth, Der Prozes Stephan Ludwig Roth: Ein Kapitel Nationalitatengeschichte Sudosteuropa im 19, Jarhunderst (Gratz/Cologne, 1959). Aparut in Austria, Hungary, and the Habsburgs, Essay on Central Europe 1683-1867 R.J.W. Evans, Oxford University Press, New York NY, 2006, pp 156
[14] Comuna Mosna si Stephan Ludwig Roth, Editura Cutura, Stiinta si Arta, Medias, 2015, p 17
[15] Mircea Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie si Luteranism intre anii 1848-1918*, Teza de doctorat, Universitatea Babes Bolyai, Facultatea de Istorie si Filosofie, Cluj Napoca, 2013

din Mediaş, s-au întâlnit Comitetul Central Săsesc lărgit şi Consiliul Naţional German Săsesc din Transilvania, ambele constituite în Adunare Naţională Săsească. Scopul adunării era acela de a adera la Marea Unire. Potrivit datelor istorice, s-au întâlnit 138 de delegaţi, la care s-au adăugat şi câţiva medieşeni. „Au fost dezbateri aprinse, iar şedinţa a durat aproape opt ore. În cele din urmă, textul declaraţiei saşilor de recunoaştere a Unirii a fost adoptat în unanimitate". După ore întregi de dezbateri, se hotărâse aderarea la Marea Unire. Manifestul „Către poporul nostru" a fost preluat şi tipărit de ziarul local „Mediascher Wochenblatt", fiind distribuit participanţilor. „Poporul săsesc din Transilvania se pronunţă, conform principiilor de autodeterminare, pentru unirea Transilvaniei cu România. Salută poporul român şi îl felicită pentru îndeplinirea idealurilor sale naţionale. Poporul săsesc ia act nu numai de un proces istoric de importanţă mondială, ci şi de dreptul legitim al poporului român pentru unire şi formarea unui stat", spunea proclamaţia de la Mediaş, care sublinia şi faptul că „pe deplin conştient poporul săsesc se consideră, de acum înainte, ca parte a statului român; el consideră pe fiii şi fiicele sale ca cetăţeni ai acestui stat".[16] Acest mod de gandire este reflectat in pozitia Bisericii Evanghelice si a comunitatii germane a sasilor. Cu multa probitate academica, istoricul Ioan Nicolae Popa in studiul introductiv la lucrarea recenta a Lilianei Popa, "*Sasii la Rascruce de Vremi*" subliniaza pe larg acest mod de abordare al sasilor, noile sperante si increderea intr-un viitor mai bun, odata cu Marea Unire. Cercetatoarea face prezentarea si analiza jurnalelor de parohie [17] din 17 comunitati ale Bisericii Evanghelice pe o perioada care acopera anii 1914 – 1919, reusind sa surprinda viata acestor comunitati in perioada primului razboi mondial si a Marii Uniri de la 1918. Redam aici doar un scurt citat din aceste jurnale de parohie, care ilustreaza modul lor de gandire: " In atitudinea poporului sas se produce treptat o schimbare; lucrurile sunt privite in fata si se actioneaza in consecinta. La 8 ianuarie, Adunarea Nationala a sasilor se reuneste la Medias si, dupa o profunda analiza, se decide ca sasii din Transilvania sa se alature Regatului Romaniei Mari. Este o hotarare de importanta istorica, cum n-a mai fost alta de la emigrare incoace. Ne despartim fara ura de Ungaria destramata si ne vom indeplini cu loialitate datoria in noile circumstante." [18]

Delegatia poporului sasesc care s-a dus cu rezolutia de la 8 ianuarie la Sibiu si apoi la Bucuresti la regele Romaniei a fost condusa de parintele Adolf Schullerus, prim preot de la Sibiu. Datorita relatiilor foarte bune avute cu Vasile Goldis si Iuliu Maniu, pastorul Schullerus avea sa fie ales senator in primul parlament al Romaniei Mari iar un alt membru al delegatiei sasesti, tot teolog evenghelic, Rudolf Brandsch avea sa fie de asemenea membru in parlamentul Romaniei iar in perioada 1931-1932 in cadrul guvernului Iorga, Brandsch a fost subsecretar de stat (ministru fara portofoliu) pentru minoritati. Multi intelectuali romani au primit cu mare entuziasm initiativa sasilor, iar Nicolae Iorga a facut afirmatia memorabila: "sasii, prin hotararea lor, au ajutat mult statul roman… a fost un act chibzuit, bine cumpanit, iar hotararea de la Medias ne-a folosit mult "[19].

In loc de concluzii. Particular gandirii crestine din Biserica Evanghelica, este dragostea fata de Dumnezeu si fata de aproapele, dar mai ales intelegerea faptului ca intreaga viata trebuie sa fie ancorata in cuvantul lui Dumnezeu, in Sfanta Scriptura. Caracteristic Reformei este modul in care reformatorii au inteles rolul pe care il joaca Sfanta Scriptura si celebra sintagma "*sola scriptura*" [20] in viata crestinului si in viata comunitatii. Pe structura etnica a unui popor disciplinat si harnic, asa cum sunt sasii, evanghelia lui Hristos a cultivat cu prisosinta virtutile crestine, desigur, in viata

[16] Milu Olteanu, *Opt Pentru Marea Unire*, Monitorul de Medias, Decembrie 2015
[17] Liliana Popa, *Sasii la Rascruce de Vremi*" Editura Curs, Cluj Napoca, 2018, p 6 - Preotii evanghelici sunt incurajati inca din secolul XVII sa tina o asa numita, Gedenkbuch (Carte Memoriala). Este foarte interesanta ca studiu agenda parohiala a Pastorului Stephan Ludwig Roth si notele referitoare la relatia cu romanii si special la frumoasa colaborare cu preotul roman al Bisericii Ortodoxe
[18] Liliana Popa, *Sasii la Rascuce de Vremi*, p 207
[19] Vasile Ciobanu, *Germanii din Romania in anii 1918 – 1919*, citat de Ruxandra Hurezean in articolul "*Sasii, Marea Unire si marul de Transilvania*" aparut in Revista Sinteza, Cluj Napoca, 13 iulie, 2018
[20] Reformatorii au inteles ca autoritatea suprema in materie de dogma o are sfanta scriptura – sola scriptura

acelora care au practicat un crestinism autentic, iar lucrul acesta s-a putut vedea in dragostea sasilor fata de neam si de fata de patrie. Chiar daca patria aceasta, Romania, a devenit a lor prin migrarea stramosilor, de acum 800 de ani, pamantul si neamul dintre dintre Carpati i-a primit cu multa generozitate. Experienta migratiei si a transhumantei are ecouri profunde in antropologia crestina si in textele sacre ale gandirii iudeo-crestine. Exista in reflectia teologica crestina o anume detasare de tot ceea ce este pamantesc, lumesc si trecator: "in credinta au murit toti acestia, fara sa fi capatat lucrurile fagaduite; ci doar le-au vazut si le-au urat de bine de departe, marturisind ca sunt straini si calatori pe pamant. Cei ce vorbesc in felul acesta arata deslusit ca sunt in cautarea unei patrii. Daca ar fi avut in vedere pe aceea din care iesisera, negresit ca ar fi avut vreme sa se intoarca in ea. Dar doreau o patrie mai buna, adica o patrie cereasca. De aceea lui Dumnezeu nu-I este rusine sa Se numeasca Dumnezeul lor, caci le-a pregatit o cetate".[21] Sasii din Biserica Evanghelica au fost mereu gata de aceasta jertfa, de aceasta desprindere fata de locurile dragi unde s-au nascut si au crescut. Epistola catre Diognet, o perla a literaturii crestine din primele trei secole ale vietii Bisericii, reflecta aceiasi mobilitate interioara a crestinilor autentici, una pe care ti-o da credinta si speranta in promisiunile sfinte ale cuvantului lui Dumnezeu: " 1. Crestinii nu se deosebesc de ceilalti oameni nici prin pamantul pe care traiesc, nici prin limba, nici prin imbracaminte. 2. Nu locuiesc in orase ale lor, nici nu se folosesc de o limba deosebita, nici nu duc o viata straina. 3. Invatatura lor nu-i descoperita de gandirea si cugetarea unor oameni, care cerceteaza cu nesocotinta; nici nu o arata, ca uni, ca pe invatatura omeneasca. 4. Locuiesc in orase grecesti si barbare, cum le-a venit soarta fiecaruia, urmeaza obiceiurile bastinasilor si in imbracaminte si in hrana si in celalalt fel de viata, dar arata o vietuire minunata si recunoscuta de toti ca nemaivazuta. 5. Locuiesc in tarile in care s-au nascut dar ca strainii, iau parte la toate ca cetateni, dar pe toate le rabda ca straini. Orice tara straina le e patrie, si orice patrie le e tara straina... 9. Locuiesc pe pamant, dar sunt cetateni ai cerului". [22] Aceasta gandire si aceasta vietuire nu i-a impiedicat pe credinciosii Bisericii Evanghelice, nici pe cei ai Bisericii Ortodoxe sau pe cei ai Bisericii Greco – Catolice sa isi dea mana si sa lupte impreuna pentru idealurile de libertate si de unitate ale poporului roman. Nu i-a impiedicat „*sa-si gandeasca viata si sa-si traiasca gandirea*" sub aceste inalte si sublime idealuri fata de care s-au implicat, motivati fiind de credinta lor. Au luptat unitatea si pentru binele neamului in care ia asezat Dumnezeu. Academicianul Ioan Aurel Pop face o analiza succinta a imnului de stat al Romaniei *„Desteapta-te Romane*" si sugereaza ca sintagma aceasta a trezirii este mai actuala ca oricand. Astazi, la o suta de ani de la Marea Unire, poporul roman are nevoie din nou de luciditate, de acea coagulare de energii colective. Are nevoie sa reflecte asupra idealurilor de unitate nationala pe care le-a intretinut atat de fericit, limba, credinta si biserica neamului romanesc: „trecutul glorios trebuie sa ajute la schimbarea prezentului letargic si sa conduca spre un viitor glorios. Simetria este perfecta. Prezentul caracterizat initial printr-un somn de moarte, se poate modifica usor si el, sub influenta trecutului eroic si al viitorului plin de speranta." [23]

BIBLIOGRAPHY

Abrudan, Mircea – Gheorghe, *Ortodoxie si Luteranism intre anii 1848-1918*, Teza de doctorat, Universitatea Babes Bolyai, Facultatea de Istorie si Filosofie, Cluj Napoca, 2013

Bel, Valer, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană.Studiu interconfesional-ecumenic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003.

Branişte,MarinM.,„Pastorul ŞtefanLudwig Roth(1796-1849)–susţinătoralcauzei românilor dinTransilvania şiparticipantla Revoluţia din1848-49", în*Almanahulparohiei ortodoxeromânedin Viena peanul 1978*

Ciobanu, Vasile, *Germanii din Romania in anii 1918 – 1919,* Sibiu, Editura Honterus, 2013

[21] Evrei 11:13-16 *Sfanta Scriptura*, Traducerea Cornilescu, Editura Christian Aid Ministries, Berlin OH, USA, 1998
[22] Scrierile Parintilor Apostolic, *Epistola catre Diognet*, Capitolul V, EIBMBOR Bucuresti 1995, pp 339-340
[23] Ioan Aurel Pop, *Identitatea Romaneasca*, editura Contemporanul, Bucuresti, 2017, p 34

Comuna Mosna si *Stephan Ludwig Roth*, Medias, Editura Stiinta Cultura si Arta, 2015
Folbert,Otto(ed),*StephanLudwigRoth,GesammelteSchriftenundBriefe,Band1-6,* Verlagder Krafft&Drotleff A. G., Hermannstadt,1927-1939.
Gollner, Carol, *Stephan Ludwig Roth, Viata si Opera*, Bucuresti, Editura Stintifica, 1966
Iorga,Nicolae,*NeamulromânescînArdealşiŢaraUngurească la1906*,ediţieîngrijită şi prefaţădeI. Oprişan, Bucureşti, EdituraSaeculum,2009.
Iorga,Nicolae,*SateşipreoţidinArdeal*,ediţiecriticădeI.Oprişan,Bucureşti, EdituraSaeculum,2007.
Leb, Ioan-Vasile, Gârdan, Gabriel-Viorel, Eppel, Marius, Vesa, Pavel, *Instituţii Ecleziastice. Compendiu deLegislaţieBisericească (Secolul al XIX-lea)*, PresaUniversitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.
Lupaş,Ioan,,,UnmartiralTransilvaniei:preotulStefanL.Roth1796-1849",în*Studii, conferinţeşicomunicăriistorice*,vol.IIITipografia CarteaRomânească Cluj,Sibiu, 1941

Pop, Ioan-Aurel, *Identitatea Romaneasca*, Bucuresti, Editura Contemporanul, 2007
Pop, Ioan – Aurel, *Istoria Adevarul si Miturile*, Cluj Napoca, editura Scoala Ardeleana, 2018
Pop, Ioan-Aurel, *Din mâinile valahilor schismatici. Românii şi puterea în Regatul Ungariei medievale(secoleleXIII-XIV)*,Bucureşti, Editura Litera, 2011.

Popa, Liliana, *Sasii la Rascruce de Vremi*, Cluj Napoca, Editura Curs, 2018

Scrierile Parintilor Apostolici, *Volumul 4*, Bucuresti, Editura IBMBOR, 1995
Roth, Stephan Ludwig, Lupta pentru Limba in Translivania, Bucuresti, Editura 100+1 Gramar, 1998

EXPLOITATION OF BLACK SEA GAS AND THE ISSUE OF ROMANIAN-RUSSIAN RELATIONS

Nicolae Iuga

Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract. Following the Crimean secession and its annexation to the Russian Federation, the data of the problem changes. The main novelty is that Ukraine, although remaining at the Black Sea, due to a weaker Pontic facade, loses its jurisdiction over an exclusive economic zone in the Black Sea in favor of the Russian Federation, and Romania has a common frontier in the Black Sea with the Federation Russian.
Romania has a basic treaty with Ukraine on good neighborly relations and cooperation, which entered into force on 22 October 1997, on the basis of which a Treaty on the State of the Romanian-Ukrainian State Border entered into force on 27 May 1997 2004. But the blocking of the negotiations between the two states regarding the delimitation of the continental shelf and the exclusive economic zone in the Black Sea, as well as the status of the Serpent Island, made this trial under the jurisdiction of the International Court of Justice, ruling on 3 February 2009, the delimitation lines between Romania and Ukraine.
In the course of the Black Sea geopolitical game, Russia could argue that the international acts concluded by the Ukrainian authorities in the past, and especially those related to Crimean Ukraine's membership, such as border or territorial delimitation, did not are forbidden, forcing a rediscovery of them, not necessarily by the desire to achieve a favorable solution, especially as a result of a geopolitical uncertainty in the area.

Keywords: Black Sea, gas exploitation, Ukraine, Russian Federation, exclusive economic zone.

1.Problematica relațiilor româno-ruse după secesiunea Crimeii din martie 2014

După re-intrarea Crimeii în componența Federației Ruse în martie 2014, România s-a văzut pusă în situaţia de facto de a avea frontieră comună în Marea Neagră cu Federaţia Rusă. Raportat la această realitate, problema centrală este de a cunoaşte dacă exploatarea de către România a resurselor subsolului din bazinul Mării Negre este cumva pusă în pericol de jure sau de facto[1].

Să recapitulăm evenimentele pe scurt, pentru a face analiza inteligibilă. Pe la sfârșitul lunii februarie și începutul lunii martie 2014, forțe militare fără semne de identificare, susținute de populația locală, au preluat controlul asupra clădirilor administrative, a cazărmilor, a instituțiilor de apărare și a elementelor strategice de infrastructură din regiunea Crimeea. La 16 martie a fost organizat un referendum prin care populația, în proporție de 97%, a votat pentru independența Crimeii și pentru aderarea ei la federația Rusă. La 21 martie, președintele rus Vladimir Putin semnează legea care admite Republica Crimeea în Federația Rusă. Ulterior, un număr de 18 state au recunoscut secesiunea Crimeii, iar un număr de 5 state (Rusia, Afganistan, Nicaragua, Siria și Venezuela) au recunoscut efectiv intrarea Crimeii în componența Federației Ruse. Din perspectiva dreptului internațional public, argumentele Federației Ruse sunt fundamentate pe următoarele: (a) Crimeea a aparținut Rusiei din punct de vedere istoric; (b) Dreptul popoarelor la autodeterminare; (c) Precedentul Kosovo, așa cum acesta a fost interpretat de către Curtea Internațională de Justiție prin decizia din iulie 2010.

Implicațiile acestei noi situații geopolitice pentru România sunt complexe. România are cu Ucraina un *Tratat de bază privind relațiile de bună vecinătate și cooperare,* intrat în vigoare la 22.

[1]Radu Dudău, Laurențiu Pachiu, *Alarme pe Marea Neagră,* în rev. „Foreign Policy", nr. 40/iun. 2014, p. 55.

10. 1997, în baza căruia s-a încheiat ulterior şi un *Tratat privind regimul frontierei de stat româno-ucrainiene,* intrat în vigoare la 27 mai 2004. Dar blocarea negocierilor între cele două state privind delimitarea platoului continental şi a zonei economice exclusive din Marea Neagră, precum şi stabilirea statutului Insulei Şerpilor a determinat supunerea acestui proces sub jurisdicţia Curţii Internaţionale de Justiţie, Curte care s-a pronunţat la 3 februarie 2009, stabilind liniile de delimitare între România şi Ucraina.

Urmare a secesiunii Crimeii şi alipirii acesteia la federaţia Rusă, datele problemei se schimbă din nou. Noutatea principală este că Ucraina, deşi rămâne (cel puţin pe moment) cu ieşire la Marea Neagră, datorită unei faţade pontice prea reduse această ţară îşi pierde jurisdicţia asupra unei zone economice exclusive în Marea Neagră în favoarea federaţiei Ruse[2], iar România ajuge să aibă frontieră comună în Marea Neagră cu federaţia Rusă. Redefinirea limitelor teritoriale în Marea Neagră nu afectează România, cel puţin teoretic, ci doar Ucraina.

În derularea jocului geopolitic din Marea Neagră, Rusia ar putea susţine că actele internaţionale încheiate de autorităţile ucrainene în trecut, şi mai ales cele care ţineau şi de apartenenţa Crimeei la Ucraina, cum ar fi cele privind delimitări de frontieră sau de mare teritorială, nu îi sunt opozabile, forţând o rediscutare a acestora, nu neapărat din dorinţa de a obţine o soluţie favorabilă, cât mai ales de a induce o stare de incertitudine geopolitică în zonă[3]**.** Rusia ar putea susţine, de pildă, că nu se consideră ca succesor al Tratatului bilateral de prietenie, respectiv al Tratatului de delimitare a frontierei dintre România şi Ucraina sau că nu apreciază ca opozabilă decizia Curţii Internaţionale de Justiţie (CIJ) în speţa România-Ucraina, cu privire la elementele de teritoriu care sunt legate de Crimeea.

Specialiştii susţin însă că această eventualitate este improbabilă, văzută în lumina practicii consacrate a Rusiei în relaţiile sale internaţionale, de a se prevala de tratate, nu de a le denunţa. Într-adevăr, după cum este menţionat în tratatul de încorporare a Peninsulei Crimeea în Federaţia Rusă, din 18 martie 2014, Moscova se obligă să aplice dreptul internaţional în ceea ce priveşte graniţele maritime în Mările Neagră şi de Azov (Art. 4, par. 3). Potrivit Convenţiei de la Viena din 1978 privind succesiunea statelor la tratate, principiile de drept internaţional nu permit extinderea efectelor succesiunii în ceea ce priveşte tratate care delimitează frontiere, ceea ce înseamnă că regimul de frontieră stabilit prin tratatul dintre România şi Ucraina trebuie să rămână neafectat. Mai mult decât atât, în scenariul unei relaţii ruso-române divergente în problema delimitării teritoriale în Marea Neagră intervin şi obligaţiile din tratatul bilateral încheiat între România şi Federaţia Rusă în 2003 şi intrat în vigoare în august 2004. Făcând trimitere la Carta ONU, Actul Final de la Helsinki, Carta de la Paris pentru o nouă Europă şi celelalte documente ale OSCE, se reafirmă inadmisibilitatea folosirii forţei sau a ameninţării cu forţa împotriva integrităţii teritoriale**.** Şi totuşi, atât Tratatul bilateral de bază, care, din cauza conjuncturii istorice de la data încheierii sale, nu conţine prevederi care să se refere aprofundat la aspectele de integritate şi delimitare teritorială, întrucât la acea dată România nu avea graniţă comună cu Federaţia Rusă, cât şi mecanismul exclusiv de asigurare a respectării acestuia, prin intermediul Consiliului de Securitate al ONU, în care Rusia deţine drept de veto, ne poate face să estimăm că respectivul tratat nu va conta într-o eventuală dispută româno-rusă, privind delimitarea platoului continental şi a zonei economice exclusive în Marea Neagră.

Federaţia Rusă ar putea de asemenea să susţină că decizia Curţii Internaţionale de Justiţe de la Haga din februarie 2009, prin care a fost delimitat platoul continental şi al zonei economice exclusive din Marea Neagră între România şi Ucraina**,** nu îi este opozabilă, pentru că deciziile instanţei internaţionale nu sunt opozabile decât părţilor care au agreat să supună disputa sub jurisdicţia Curţii. Iar discuţia poate fi extrem de complexă în această privinţă, dreptul internaţional nebeneficiind de o codificare clară. Convenţia de la Viena din 1978, la articolele 11 şi 12, stabileşte că o succesiune de state nu va avea efecte asupra tratatelor ce stabilesc regimul frontierelor sau a

[2]Idem, p. 54.
[3]Idem, p. 55.

celor care se referă la utilizarea unor anumite teritorii, prin urmare, într-o asemenea interpretare, Rusia şi România trebuie să fie ţinute să respecte delimitarea teritorială din Marea Neagră agreată între Ucraina şi România, în virtutea literei şi spiritului Convenţiei mai sus-amintite.

În situaţia în care interpretarea conform căreia decizia CIJ poate fi considerată ca făcând parte din setul de tratate româno-ucrainiene privind regimul frontierelor nu poate fi susţinută, atunci Rusia ar putea avea în vedere o revizuire a deciziei Curţii (deciziile nu pot fi atacate). Statutul Curţii permite, în anumite condiţii, revizuirea unor decizii, anume „în cazul descoperirii unor factori decisivi necunoscuţi Curţii la momentul emiterii deciziei" (art. 61 din Statut)[4]. Dar în cazul de faţă, secesiunea şi alipirea Crimeei la Federaţia Rusă nu ar putea, într-o interpretare rezonabilă, să reprezinte o „descoperire" a unor atari factori decisivi necunoscuţi, pentru că nu este vorba de fapte care ar fi existat, fără a fi însă cunoscute, la momentul emiterii deciziei.

Prin urmare, dacă Rusia va alege să nu respecte decizia Curţii din speţa Ucraina-Rusia, se va pune problema asigurării respectării şi executării deciziei, fapt care presupune forţa executorie a Consiliului de Securitate al ONU. Dar aici, în Consiliul de Securitate al ONU, Rusia are… drept de veto!Un alt plan al unor posibile provocări ruseşti la adresa exercitării suveranităţii României în Marea Neagră, a oricăror activităţi economice de către România în platoul său continental şi zona economică exclusivă, poate avea în vedere promovarea unor pretenţii de natură economică şi de mediu, legate de eventuale activităţi de producţie de gaze naturale şi ţiţei în perimetrele româneşti.

„Tratatul privind relaţiile prieteneşti şi de cooperare dintre România şi Federaţia Rusă" stabileşte la articolul 8 că părţile vor colabora în domeniul protecţiei naturii în zona Mării Negre, precum şi în scopul utilizării raţionale a resurselor economice ale Mării Negre. În virtutea unei asemenea prevederi şi într-un cadru de discuţii cu conţinut potenţial litigios, Rusia ar putea susţine că activităţile petroliere româneşti „aduc atingere mediului marin"[5]. In măsura în care o asemenea temă se acutizează, prin prezenţa militară în bazinul Mării Negre, Rusia ar putea impune de facto chiar o suspendare a activităţilor petroliere, ceea ce ar afecta serios planurile de securitate energetică a României.

Un alt element de natură a permite o „intervenţie" a Federaţiei Ruse în activităţile petroliere ale României în propria zonă economică exclusivă este absenţa oricăror acorduri interguvernamentale între România şi Ucraina, plecând de la premisa ipotetică că acestea ar trebui să fie preluate de Rusia în virtutea principiilor de drept privind succesiunea statelor. Practic,în situaţia în care companiile titulare de concesiuni offshore acordate de statul român ar face descoperiri şi ar demara exploatarea unor rezervoare de petrol care se extind peste limitele platoului continental şi zonei economice exclusive ale României, în zona maritimă a Rusiei, este de aşteptat ca ruşii să înceapă negocieri privind acorduri de exploatare în comun.

Negocierile pot avea un impact direct asupra aspiraţiilor româneşti de securitate energetică.Rusia ar avea la dispoziţie două abordări: una geopolitică, angrenând România în situaţii complexe, şi cealaltă juridică şi judiciară. „Desigur, cea mai probabilă este combinarea acestor două opţiuni […]. În încercarea de a se distanţa de Ucraina, Rusia va pune accent pe orice alternative, cum ar fi, de pildă, South Stream şi consolidarea unor relaţii bilaterale cu state europene, profund implicate în spaţiul energetic din Marea Neagră. Principalul factor perturbant în acest proces ar putea fi doar SUA. România, ca stat periferic, dar totuşi membru al UE şi NATO, va putea beneficia de garanţii de securitate politică şi teritorială, însă în materie energetică, atâta timp cât la nivel comunitar nu se va fi conturat o serioasă politică comună, va fi nevoită să se bazeze, în primul rând, pe capacităţile proprii de cunoaştere, analiză şi alianţe strategice", mai arată specialiştii de la Foreign Policy[6].

Sigur că reacţiile Federaţiei Ruse în raport cu interesele legitime ale României la Marea Neagră vor depinde în primul rând de însuși modul de comportare al României și al politicienilor

[4]Idem, p. 57.
[5]Ibidem.
[6]Ibidem.

care o conduc, altfel putem ajunge la concluziile enunţate de către fostul ministru de Externe al Poloniei Radoslaw Sikorski în primăvara anului 2014, care afirma că, prin servilismul faţă de SUA, Polonia nu a câştigat nimic altceva, decât că s-a pus rău cu Federaţia Rusă. Nu sunt de dorit expresiile ofensatoare la adresa Federaţiei Ruse emise de la cel mai înalt nivel al statului român, ci dimpotrivă este necesară o diplomaţie elaborată, cordială, activă şi înţeleaptă din partea României, o diplomaţie care să ne permită păstrarea intactă a drepturilor avute la Marea Neagră şi desfăşurarea unei activităţi economice maritime profitabile.

Până la secesiunea Crimeei, Ucraina delimitase perimetre petroliere offshore în largul coastelor peninsulei Crimeea**,** dintre care cele mai importante sunt Skifska, Forosa, Prikerchinskaya şi Tavriya. Cu puţin timp înainte de căderea regimului Ianukovici, guvernul ucrainean s-a aflat foarte aproape de a semna un acord de împărţire a producţiei pentru perimetrul Skifska cu Exxon Mobil şi cu Royal Dutch Shell pe de o parte, şi compania de stat ucraineană Nadra Ukrainy, pe de altă parte. Dar, în condiţiile destabilizării politice a Ucrainei de la începutul anului 2014, aceste companii străine s-au retras, până la clarificarea situaţiei din Ucraina. Aceste companii nu au riscat să încheie acorduri petroliere cu un partener (guvernul ucrainean) care, prin pierderea jurisdicţiei asupra zonei economice exclusive la Marea Neagră în favoarea Federaţiei Ruse, nu mai conţine controlul asupra drepturilor acordate companiilor. Astfel, Exxon Mobil a declarat în martie 2014 că va suspenda orice activitate în perimetrul Skifska până la soluţionarea situaţiei din Ucraina, iar Royal Dutch Shell a anunţat încetarea oricăror discuţii pe acest proiect[7].

2. Interese strategice divergente SUA – Federaţia Rusă la Marea Neagră

În perioada Războiului Rece, Flota URSS de la Marea Neagră avea ca principală funcţie contracararea Flotei a VI-a a SUA staţionată permanent în Marea Mediterană. Sarcina flotei sovietice era de a apăra ţărmul nord-estic al mării de un eventual atac şi de a sprijini trupele din districtul militar Odessa. După dezmembrarea URSS, flota Mării Negre şi-a pierdut atribuţiile operaţionale şi strategice. Se punea în discuţie în ce măsură mai este eficientă menţinerea unei flote numeroase în Marea Neagră, atâta timp cât influenţa Rusiei în Mediterana era foarte mică. În cazul unui conflict în Marea Neagră, SUA şi aliaţii NATO îşi puteau folosi forţele navale dispuse în Mediterana de Est, iar Rusia nu putea opri eficient pătrunderea lor în Marea Neagră[8].

Oricine a putut observa că în ultimele trei decenii Rusia a făcut gesturi neobişnuite, prin comparaţie cu diplomaţia tradiţioanlă ofensivă a URSS. Rusia, cu titulatura statului de URSS şi ulterior de Federaţia Rusă, a dus constant o politică de cedare de poziţii pe plan extern[9]. Această strategie a demarat pe la sfârşitul anilor '80, după venirea la putere a lui Mihail Gorbaciov. Au fost retrase trupele sovietice din statele foste socialiste din Europa centrală, din Ungaria, Cehoslovacia şi RDG. Rusia a fost de acord cu democratizarea ţărilor foste satelite şi cu reunificarea Germaniei. A admis secesiunea şi proclamarea independenţei în cazul unor state foste sovietice din vestul URSS (Ucraina, Belarus, Moldova), precum şi a unor state islamice din zona caucaziano-caspică, bogate în petrol, cu excepţia Ceceniei. Apoi, a fost de acord cu extinderea NATO spre Est, după desfiinţarea Pactului de la Varşovia. Nu a intervenit pentru menţinerea fostei Iugoslavii. A permis armatelor SUA ca, sub pretextul luptei împotriva "terorismului", să ocupe militar Afganistanul şi Irakul etc., etc.

O astfel de strategie ar fi trebuit să dea de gândit factorilor de decizie SUA şi NATO. Strategie care ar fi trebuit să fi fost evaluată sub raportul limitelor până la care poate fi dusă. Este cunoscut că ţările din fostul bloc sovietic au fost ţinute laolaltă şi li s-a menţinut sistemul socio-economic printr-o politică de forţă din partea Uniunii Sovietice. Postbelic, URSS a realizat intervenţii în forţă în Ungaria, Cehoslovacia şi Polonia. Această politică nu a mai putut fi practicată după ce a devenit clar că ţările socialiste au pierdut competiţia economică cu Vestul capitalist şi

[7] http://www.agerpres.ro/externe/2014/03/20/ucraina-shell-renunta-la-gazele-din-marea-neagra, consultat la 1 iulie 2014.
[8] http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/actualele-dileme-ale-strategiei-navale-ruse-regiunea-marii-negre
[9] Nicolae Iuga, *Şovinismul de mare putere*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2014, p. 104 şi urm.

SUA. Apoi, fostul imperiu numit URSS era prea heterogen şi diluat, cu prea multe tendinţe centrifuge, spre a mai merita să fie menţinut. Dupoă desfiinţarea URSS, conducerea Rusiei a dat dovadă de inteligenţă şi s-a repliat cu aproximaţie pe poziţiile frontierelor etnice ale Rusiei, care îi sunt proprii şi oarecum ireductibile. S-a constituit o structură statală federativă, numită Federaţia Rusă, contractată între hotarele sale tradiţionale, de pe vremea imperiului ţarist, cu limesul vestic trecând pe lângă Ucraina şi Belarus, cu limesul sudic pe Caucaz, Marea Caspică, Iran şi Afganistan, încât s-ar părea că Rusia şi-ar fi recăpătat consistenţa şi coerenţa. Era de altfel şi viziunea marelui scriitor rus A. Soljeniţân. Problema care trebuia pusă era: până unde poate fi comprimat colosul rus? Care este „coeficientul său de elasticitate"? De la care limită de comprimare încolo, Federaţia Rusă se va trezi şi va reacţiona?
Se pare că acest punct critic a fost deja atins, undeva în vara anului 2008.

Totul a început de la situaţia creată în Georgia, ţară fostă republică socialistă sovietică sub denumirea de Gruzia. Georgia este o enclavă în Munţii Caucaz, alungită pe direcţia est-vest, cu ieşire la Marea Neagră. Conductele care ar urma să transporte petrolul şi gazele din zona Mării Caspice spre Vest trebuie să treacă prin Georgia. Nu există altă soluţie. La nord se afla instabila Cecenie, iar la sud Iranul ostil. SUA au şi construit deja două conducte gigant, care traversează Georgia în lung, dinspre zona Marii Caspice spre Marea Neagră şi Turcia. Ca să asigure securitatea lor, americanii au înfiinţat şi o bază militară pe teritoriul Georgiei, în martie 2002, sub pretextul antrenării armatei georgiene în lupta împotriva „terorismului". Pe de altă parte, securitatea Georgiei, în partea de nord a ţării, în provincia separatistă Osetia, era asigurată de mai multă vreme şi de către baze militare ruse. Şi iată că, în sfârşit, într-o ţară mică, pe o fâşie îngustă de pământ, interesele americane şi ruse privind petrolul şi strategia la marea Neagră au ajuns faţă în faţă.

Americanii au încercat să-l manipuleze pe fostul preşedinte al Georgiei Eduard Şevardnadze împotriva Rusiei, adică să-l determine să ceară Rusiei să-şi retragă bazele militare din Georgia. Dar Şevardnadze a pariat pe legitimitatea intereselor Rusiei în Georgia. În august 2003, fostul preşedinte georgian a favorizat pătrunderea în Georgia a companiei petroliere ruse UES, al cărei preşedinte era Anatoli Ciubais, un om foarte influent, apropiat al fostului preşedinte Elţân şi al noului preşedinte Putin. Americanii s-au răzbunat pe Şevardnadze, răsturnându-l de la putere după acelaşi scenariu ca şi pe Miloşevici[10]. Au adus în locul lui pe un avocat, Mihail Saakaşvili, care a trăit mai mulţi ani în Statele Unite şi care, foarte probabibl, a fost recrutat de către CIA. Numai că Şevardnadze a plecat dar problema a rămas. Înfruntarea intereselor americane şi ruse a mocnit o vreme îndărătul frazelor cu lustru diplomatic. Apoi a izbucnit pe neaşteptate.

Pe data de 19 august 2008, profitând de faptul că atenţia lumii întregi era atrasă de festivitatea de deschidere a Jocurilor Olimpice de la Beijing, minuscula Georgie a atacat militar pe neaşteptate Federaţia Rusă. După cum s-a arătat[11], în planificarea acţiunii militare georgiene un rol important a fost rezervat propagandei prin mass-media internaţională, în scopul inducerii în opinia publică euroatlantică a imaginii unui stat mic, nedreptăţit şi strivit de un stat mare şi puternic. Deci, Georgia conta pe un important sprijin diplomatic internaţional, pe un puternic sprijin american privind înzestrarea cu armament, precum şi pe cei peste o mie de consilieri militari israelieni, care au coordonat efectiv operaţiunile militare anti-ruse. Nici momentul declanşării operaţiunilor militare de către Georgia nu a fost ales întâmplător. Liderii mondiali erau toţi reuniţi la Beijing, pentru a asista la ceremoinia de deschidere a Jocurilor Olimpice, mizându-se probabil pe formarea, la nivelul cel mai înalt, al unui sentiment de simpatie şi sprijin faţă de Georgia, prezentând lucrurile pe dos, susţinând că această ţară mică şi neajutorată este o victimă inocentă a agresiunii ruseşti, când de fapt Georgia era agresorul. După cum se ştie, riposta militară a Rusiei a fost rapidă, fermă şi devastatoare[12], iar presa occidentală şi americană plătită de către Georgia a încetat să mai demonizeze Federaţia Rusă.

[10] Idem, p. 106.
[11] Călin Hentea, în www.historia.ro , consultat la 15 feb. 2014.
[12] Nicolae Iuga, op. cit., p. 108.

Al doilea act al confruntării SUA – Federația Rusă la Marea Neagră, după Georgia, îl constituie destabilizarea politică a Ucrainei de către forțe din afară și aducerea acestei țări în situația de război civil. Miza geopolitică și strategică privea din nou Marea Neagră. O parte a forțelor politice de la Kiev, zise pro-europene, intenționau să conducă Ucraina spre aderarea la UE și NATO. Bazele militare NATO urmau să ajungă nu numai pe frontiera terestră estică a Ucrainei, dar și în sudul Basarabiei și în Crimeea. Cu toate statele riverane membre NATO, de jur împrejur (Turcia, Bulgaria, România, Ucraina, Georgia), cu o Federație Rusă cu o fațadă pontică redusă la o fâșie nesemnificativă între Strâmtoarea Kerci și Georgia ostilă, fără platformă continentală și fără drept de activitate economică exclusivă în zona maritimă, Marea Neagră ar fi devenit exclusiv un lac NATO. Bineînțeles, Federația Rusă nu a asistat pasiv la privarea ei de fațada ei pontică istorică și a reacționat cu o promptitudine și precizie uimitoare. In numai câteva săptămâni, a ajutat provincia autonomă Crimeea să alunge administrația și armata ucraineană, să-și declare independența, pentru ca mai apoi să fie integrată în Federația Rusă. Lsa data redac tării acestei lucrări, războiul civil din Ucraina este în plină desfășurare, cursul acestuia este imprevizibil, dar este de presupus că, dacă va fi vorba să-și apere interesele în zona pontică, Federațiia Rusă nu va ezita să intre în război.

Singura problemă militară şi strategică pentru Rusia în Marea Neagră se pare că ar constitui-o prezența submarinelor turceşti. Acest aspect a determinat deja Rusia să-şi îmbunătățească tehnica de lupta antisubmarin. Turcia este şi ea interesată să-şi întărească securitatea liniilor de comunicaţii în Marea Neagră. Oricum, Turcii nu au nici o intenţie să se amestece în liniile de comunicaţii controlate de Rusia în Marea Neagră, din simplul fapt că deţin controlul Strâmtorilor. Turcia este mai mult interesată de întărirea prezenţei sale militare în Marea Egee , acolo unde Grecia este văzută în continuare ca o ameninţare pentru interesele turceşti din această regiune. Principalul obiectiv al turcilor este să întărească securitatea zonei lor insulare din Marea Egee.

Luând în considerare interesele geostrategice, militare şi politice ale Rusiei în regiune, viitorul rol al flotei sale din Marea Neagră va fi legat de exercitarea controlului politic şi militar asupra Caucazului şi sudului Ucrainei, adică a zonei sale de securitate maritimă de la est și de la vest față de ieșirea sa la Marea Neagră.

O altă sarcină pentru flota rusă este menţinerea dominaţiei militare pentru a deţine controlul asupra liniilor sale de comunicaţii din Marea Neagră şi a contracara statele NATO din afara Mării Negre .

Pentru a menţine balanţa de putere în Marea Neagră în favoarea sa, Rusia trebuie sau să includă Ucraina într-o uniune economică, politică şi militară de partea sa, sau să anexeze în întregime fațada pontică a Ucrainei, începând de la actuala frontieră a Ucrainei cu Republica Moldova. Printre celelalte strategii care figurează pe agenda rusă este şi îmbunătăţirea capacităţii militare ale flotei din Marea Neagră prin echiparea cu arme nucleare tactice şi dezvoltarea capacităţii de luptă a flotei prin construirea de nave de război uşoare şi foarte mobile care să transporte lansatoarele de rachete[13]. Totodată sistemul de apărare trebuie să aibă în vedere pe lângă componenta de trupe de uscat şi componenta de susţinere aeriană. Construcţia de portavioane noi este o prioritate pentru Rusia în viitorul apropiat.

Superioritatea militară a Rusiei în Marea Neagră se bazează pe de o parte pe amplasamentele militare din Crimea şi pe de cealaltă parte pe cele de pe coasta Caucazului. Nu este deloc întâmplătoare în acest sens declaraţia amiralului Kravcenko care declara că *după restructurare ,Flota Mării Negre are două componente:grupul din vest cu baza la Sevastopol şi grupul de est pe coasta Caucazului*[14]. Declanşarea Războiul din Georgia în 2008 a umărit întocmai consolidarea prezenţei militare ruse pe coasta Caucazului şi anume Abhazia.

[13] http://eng.mil.ru/en/structure/forces/navy/associations/structure/forces/type/navy/black_sea/history.htm, consultat iunie 2014
[14] Idem

După dezmembrarea URSS, politica externă rusă în relaţie cu regiunea Mării Negre s-a restructurat trecând de-a lungul celor 22 de ani de istorie post-sovietică prin 4 faze: (a) Faza iniţială (1991-1994), caracterizată prin izbucnirea unor conflicte etnice armate care în perioada sovietică fuseseră *îngheţate* .Apare un nou status-quo post-sovietic; (b) Faza cecenă, înfăţişată de cele două războaie purtate de Federaţia Rusă în Cecenia(1995-2002); (c) Faza de refacere (2003-2008), în care Rusia începe să fixeze acţiunile prioritare pentru strategia sa regândită. În septembrie 2003, Preşedintele V.Putin definea regiune Azov-Marea Neagră ca fiind de maxim interes strategic pentru Rusia; (d) Faza strategiei regionale active (august 2008-prezent), care a debutat o dată cu operaţiunea militară în Georgia, având ca scop sprijinirea republicilor separatiste Abhazia şi Osetia de Sud[15].

Noua strategie pentru regiunea Mării Negre coincide în mare parte cu trăsătura principală a politicii externe ruse ataşată de principiile realismului politic, în care interesul naţional poate fi apărat doar prin achiziţia de putere, singura care permite supravieţuirea statului într-un mediu internaţional anarhic.

În viziunea geostrategică rusă, regiunea Mării Negre este văzută ca un proiect strict regional, chiar dacă are aspecte globale şi oferă opţiuni globale pentru Rusia. Conform acestei strategii, Rusia consideră că este mai îndreptăţită decât Uniunea Europeană sau SUA atunci când vine vorba de asumarea rolului de lider în problemele regiunii Mării Neagre, din motive legate de istorie, poziţie geografică, economie şi politică. Cel mult Rusia ar accepta un lidership în comun cu Turcia. Cu toate acestea, Occidentul şi SUA percep în mod greşit Rusia ca pe o putere exterioară, chiar dacă ea este una dintre cele şase ţări din Marea Neagră.

Viziunea rusă, concentrată pe interesul regional pe care îl are Marea Neagră este cea care face diferenţa faţă de viziunile SUA şi a UE. Controlul în regiunea Mării Negre este pentru Rusia ca un instrument regional în atingerea obiectivelor în celelalte regiuni, precum Asia Centrală şi Orientul Mijlociu, sau un instrument global atunci când luăm în discuţie securitatea energetică şi expansiunea pieţelor economice[16]. Regiunea Mării Negre este ca un poligon de teste pentru cele două curente contemporane dominante: regionalizarea/lumea multipolară şi globalizarea. Cu alte cuvinte în această zonă se poate dezvolta un parteneriat regional sau, dimpotrivă, o altă arenă de competiţie geostrategică, parte a jocului de sumă nulă practicat de Rusia şi de Occident.

Din perspectiva securităţii regionale, Rusia se proclamă ca un susţinător al *status-quo*-ului în regiunea Mării Negre. Cu toate acestea, pentru a-şi apăra interesele, Rusia încurajează mişcările separatiste din zonă. Pentru a-şi demonstra bunele intenţii, Moscova a luat parte la exerciţiile militare organizate în comun cu statele NATO şi celelalte state din Marea Neagră[17]. Aşa a fost cazul în exerciţiile militare *Black Sea Harmony* şi *Active Endeavour*.

Rusia percepe ca pe o ameninţare la adresa intereselor sale din regiunea Mării Negre o serie de evenimente, precum decizia Turciei de a permite navelor americane accesul nerestricţionat prin strâmtorile Dardanele şi Bosfor, încălcând astfel Convenţia de la Montreaux semnată în 1936 şi în care erau prevăzute restricţii ale traficului naval pentru statele fără acces la Marea Neagră. Îngrijorătoare pentru lideri ruşi este şi expansiunea bazelor militare americane din România şi Bulgaria,vazută ca o încălcare din partea SUA a Tratatului Forţelor Convenţionale din Europa.

Rusia este conştientă că, pe termen lung, ar putea ajunge singurul stat nemembru NATO din Marea Neagră, percepând NATO, Ucraina şi Georgia ca actori care ameninţă status quo-ul în regiune. Rusia percepe Turcia ca un posibil partener, având în vedere că şi turcii vor să păstreze

[15] http://www.ponarseurasia.org/sites/default/files/policy-memos-pdf/pepm_041.pdf, consultat iunie 2014.

[16] http://www.iss.europa.eu/fr/publications/detail-page/article/russian-policy-in-the-eastern-mediterranean-and-the-implications-for-eu-external-action/, consultat iunie 2014.

[17] http://www.iss.europa.eu/fr/publications/detail-page/article/russian-policy-in-the-eastern-mediterranean-and-the-implications-for-eu-external-action/, copnsultat iunie 2014.

status quo-ul în Marea Neagră. După Războiul din Georgia din 2008, Turcia are oportunitatea de a deveni un mediator în zona Mării Negre, crescându-şi astfel importanţa în regiune. Cooperarea Turciei cu Rusia poate fi una favorabilă şi la nivel economic, în special în sectorul energiei, unde se pot negocia soluţii de comun acord, care în acest fel pot ajuta Turcia să devină, cel puţin parţial, poarta energetică a Europei.

Trebuie concluzionat că Rusia nu poate agrea decât un format de securitate regional, atunci când vine vorba de politica sa externă în regiunea Mării Negre.

Remodernizarea flotei ruse a Mării Negre şi intervenţiile politico-militare din regiune au creat o nouă oportunitate la Kremlin pentru reafirmarea influenţei sale strategice, aflată în opoziţie cu interesele americane din zonă. Recentele evenimente geopolitice din Ucraina şi regiunea Caucazului au reafirmat importanţa geostrategică a Mării Negre pentru Rusia şi au revitalizat eforturile conducerii de la Moscova de a transforma flota Mării Negre, dintr-una inactivă într-una capabilă să execute o arie largă de operaţiuni maritime.

BIBLIOGRAPHY

Alexandrescu, P., *Dosar pentru Marea Neagră,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988.
Brătianu, Gheorghe I., *Tradiţia istorică despre întemeierea statelor româneşti,* ediţie îngrijită de Valeriu Râpeanu, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1980.
Bratianu, Georges, *La mer Noire,* ediţie îngrijită de Monachii, Editura Societas Academica Dacoromana,Munchen, 1969.
Cristea, Ovidiu, *Bibliografia istorică românească a Mării Negre,* Ed. Enciclopedică, Buc. 1996.
Cristea, Ovidiu, (coord.), *Marea Neagră, Puteri maritime – Puteri terestre (sec. XIII – XVIII),* Institutul Cultural Roman, Bucureşti, 2006.
Dudău, Radu, Laurenţiu Pachiu, *Alarme pe Marea Neagră,* în rev. „Foreign Policy", nr. 40/iun. 2014.
Iorga, Nicolae, *Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe,* Bucureşti, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, 1900.
Iorga, Nicolae, *Generalităţi cu privire la studiile istorice,* Polirom, Iaşi, 1999.
Iorga, Nicolae, *Veneţia în Marea Neagră,* în: *Studii asupra Evului Mediu românesc,* E.S., Bucureşti, 1984.
Iosipescu, S., ş.a., *Marea neagră. State şi frontiere,* Ed. Militară, Bucureşti, 2013.
Iuga, Nicolae, *Şovinismul de mare putere,* Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2014.
King, Charles, *The Black Sea: A History*, Oxford University Press, 2005.
Papacostea, Serban, Papacostea, Victor, *Marea Neagră, răspîntie a drumurilor inter-contintentale,* Editura Ovidius University Press, Constanţa, 2007.

*

http://www.agerpres.ro/externe/2014/03/20/ucraina-shell-renunta-la-gazele-din-marea-neagra, consultat la 1 iulie 2014.
http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/actualele-dileme-ale-strategiei-navale-ruse-regiunea-marii-negre
http://eng.mil.ru/en/structure/forces/navy/associations/structure/forces/type/navy/black_sea/history.htm, http://www.ponarseurasia.org/sites/default/files/policy-memos-pdf/pepm_041.pdf,
http://www.iss.europa.eu/fr/publications/detail-page/article/russian-policy-in-the-eastern-mediterranean-and-the-implications-for-eu-external-action/,

LA DIVERSITA FUNZIONALE DEI CHRISTIFIDELES NELLA CHIESA A PARTIRE DAL CODICEDEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI

William Bleiziffer

Assoc. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: More than 28 years after its publication, the Code of Canons of the Oriental Churches, the common code for all Eastern Catholic Churches, provides a further point of reflection on what the supreme legislator wished to offer to the Universal Church by "tranquillitas ordinis"; that is a reality that must guarantee the organic development of both society and every individual believer.
The Catholic Church is the community of those who believe in Jesus Christ and, as such, in accordance with the teaching promoted by Vatican II, "Since the Church is in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race" (LG 1).
The Church is also a visible and earthly institution that conveys the message of Christ to the world, and as any social and institutional reality, and it is organized according to its own legal norms. The legal system of the Catholic Church is constituted by the canonical law governing relations between christifideles, but also between them and the various institutions of the Church.
Starting from these prerequisites, the study aims to highlight some relevant aspects that define the tripartitium of the faithful in the Oriental Code. After a brief presentation of the term "God's people", and its both natural and necessary connection with the canonical term of the christifideles, there is a definition of the Christian believer leaving precisely from the canon that introduces the title of the rights to its obligations without distinction from a canonical perspective or a functional one. Defining aspects of the rights and obligations of Christian faithful are briefly presented to conclude with a reflection on unity, on functional diversity and on communion that exists among all members of the Church.

Keywords: functional diversity, equality, God's people, Christians, laymen, clergy, church constitution, rights, duties.

Introduzione

A distanza di oltre 28 anni dalla sua pubblicazione, il *Codex Canonum Ecclesiarum Oientalium*[1], il codice comune per tutte le Chiese Orientali Cattoliche, offre ancora un punto di riflessione su ciò che il legislatore supremo ha voluto attribuire alla Chiesa Universale con la "tranquillitas ordinis", realtà che deve garantire „l'organico sviluppo nella vita sia della società ecclesiale, sia anche delle singole persone che ad essa appartengono"[2]. La Chiesa Cattolica è la comunità di coloro che credono in Gesù Cristo e in quanto tale, secondo l'insegnamento promosso dalConcilio Vaticano II "la Chiesa è in Cristo in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1)[3]. La Chiesa è allo stesso tempo anche una istituzione visibile e terrena ordinata a trasmettere il messaggio di

[1]PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995; AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887. Il Codice fu pubblicato il 18 ottobre del 1990, ma entrò in vigore solo a partire del 1 ottobre dell'anno successivo, 1991 (CCEO).
[2]IOANNESPAULUS PP. II, *Allocutio Memori animo in occasione della presentazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, 25 ottobre 1990*, in Acta Apostolicae Sedis LXXXIII (1991), 486-493, 487-488.
[3]*Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965, 248.

Cristo nel mondo, e come qualsiasi realtà sociale e istituzionale, anche la Chiesa è organizzata secondo proprie norme giuridiche. L'ordinamento giuridico della Chiesa Cattolica è costituito dal diritto canonico che regola i rapporti fra i *cristifideles,* ma anche fra loro e le varie istituzioni della Chiesa stessa.

Partendo da questipresupposti ci proponiamodi evidenziare nel presente studio alcuni aspetti risalenti che definiscono la tripartizione dei fedeli nel Codice Orientale. Dopo una breve presentazione del termine popolo di Dio, ed il suo necessario e naturale nesso con il termine canonico *Christifideles,* cercheremo di presentare una definizione del fedele cristiano a partire dal canone corrispondente. Vengono poi sottolineati alcuni aspetti fondamentali che definiscono i diritti e gli obblighi comuni a tutti i fedeli senza alcuna distinzione canonica o funzionale, per chiudere con una riflessione l'unità, la diversità e la comunione che sussiste fra i membri della Chiesa.

Lo studio, con il dovuto rimando alla teologia e alla disciplina orientale cerca di evidenziare la peculiarità dei *christifideles*a partire dalla tricotomia esistente nel CCEO.

Parole chiave: diversità funzionale, uguaglianza, popolo di Dio, christifideles, laici, chierici, costituzione della Chiesa, diritti, doveri.

Il popolo di Dio e la varietà dei Christifideles

Definendo la Chiesa come "popolo di Dio", il Concilio Vaticano II ha provocato una rivalutazione del significato di appartenenza a tale popolo mettendo in piena luce lo *status* di *christifideles* che è comune a tutti i battezzati, chierici, laici e religiosi. Per comprendere il significato di una tale innovazione giova ricordare che nel periodo preconciliare "la società ecclesiastica veniva prevalentemente descritta come composta, per diritto divino, da categorie nettamente distinte e diseguali in ossequio ad una concezione ecclesiologica che esaltava il ruolo dell'autorità fino a mettere in ombra la realtà globale della comunità cristiana e accentuava la differenza trai vari livelli gerarchici fino ad oscurare la condizione comune di tutti i battezzati"[4]. Una concezione certamente superata dall'insegnamento del Concilio, che pur conservando il valore e l'importanza della gerarchia a cui viene riconosciuta una specifica missione, afferma e risalta il ruolo degli altri fedeli che non costituiscono una classe separata, ma nell'esercizio delle diverse funzioni a loro affidate contribuiscono a manifestare e definire l'unità della Chiesa. In tal modo "il concilio innova, e supera la visione dualistica della Chiesa che a lungo ha tenuto distinti chierici e laici quasi fossero dimensioni strutturali e gerarchizzatedella *societas* cristiana, operando così una sorta di rivoluzione copernicana"[5].

Tradure nel diritto positivo una categoria quasi estranea alla tradizione culturale del giurista, quella del "popolo di Dio", costituì una provocazione ardua nella codificazione dei due Codici, prima del Codice di Diritto Canonico e poi de CCEO. L'inserimento di una categoria prettamente biblico – patristica nei Codici fu inizialmente vista da parte di alcuni giuristi con grande diffidenza[6]. Ciononostante, questa categoria ha trovato un posto ben preciso nel contenuto della disciplina canonica attraverso i compiti dei canonisti che, sia in teoria che in prassi, hanno proposto "una sintesi della consapevolezza dell'indole soprannaturale del diritto canonico, che affonda le sue radici nel mistero della Chiesa", e hanno approfondito "il senso della comunione, il principio di uguaglianza e della libertà di tutti i fedeli, il valore dei carismi nella vita ecclesiale, la promozione dell'unità nella diversità ecc."[7].

---

[4] G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico,* Il Mulino, Bologna, 1997, 111.
[5] C. CARDIA, *La Chiesa tra storia e diritto*, Editore, Giappichelli, 2010, 120.
[6] "Il clima antigiuridico, che dopo il Vaticano II si è esteso in diversi ambiti della Chiesa, ha contribuito a diffondere l'idea che il diritto non giova alla pastorale e che nella pastorale sia meglio prescindere il più possibile da considerazioni giuridiche […]. Tutto ciò ha favorito il diffondersi dell'idea che le norme giuridiche siano piuttosto d'intralcio all'azione pastorale, e che sottolinearne l'importanza porti ad un legalismo privo di iniziativa e di fantasia creatrice così importanti, invece, nella pastorale"; CATTANEO A., *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia, 2011, 95-96.
[7] *Ibidem*, 97.

La nozione "popolo di Dio", collegata alla più concreta nozione di *cristifideles,* non nega il carattere giuridico della Chiesa che, è una *societas,* e in quanto tale esige una serie di norme per regolare i giusti e necessari rapporto fra gli stessi membri. Anzi, con riferimento alla sua indole divino-umana, la nozione "popolo di Dio", risalta le particolarità che distinguono l'ordinamento canonico della Chiesa dagli ordinamenti giuridici civili. La nozione "popolo di Dio" (LG. 9),è stata assunta dal codice per presentare la configurazione interna della Chiesa quale comunità umana di coloro che hanno aderito al messaggio evangelico e sono stati incorporati a Cristo e al Suo corpo mistico, che è la Chiesa, attraverso il battesimo.Trattandosi di persone umane che diventano essenzialmente libere sotto lo stato di grazia battesimale, l'espressione "popolo di Dio" rievoca il gruppo, richiama la comunità rispettosa ed ordinata, accenna ad un principio visibile di organizzazione, e definisce la *societas dei christifideles* che sono costituiti come Chiesa e Popolo di Dio. Il termine "popolo" fa riferimento ad un elemento sociale, culturale e storico, mentre il riferimento a Dio sta a significare che non si tratta di un popolo qualunque, ma di un popolo costituitosi in seguito ad un evento, ad un incontro con Cristo[8]. Un popolo, quindi una comunità di fedeli che condividono la medesima dignità e hanno comuni finalità; ma un popolo di Dio, cioè non radunatosi di propria iniziativa, ma a seguito di chiamata divina.

Con l'assunzione di questa categoria, il legislatore canonico applica l'ecclesiologia conciliare che pone in evidenza anzitutto che la "Chiesa è popolo di Dio, la cui uguaglianza ha il suo fondamento nel battesimo. Dall'uguaglianza radicale deriva la diversità ministeriale in ragione della ricezione dell'ordine sacro, per il quale la Chiesa si qualifica ulteriormente come popolo di Dio gerarchicamente costituito"[9]. Da questa uguaglianza risultano, come avremo modo di vedere, una serie di conseguenze.

La Chiesa, sparsa nel mondo, per la stessa sua fondazione è di istituzione divina, ed ogni suo membro trova la propria e personale configurazione nella natura e nella missione universale di questo popolo, che è regale, profetico e sacerdotale, alla pari del Suo fondatore. La caratteristica peculiare del "popolo di Dio" risiede nella fondamentale unità di tutti coloro che, in forza del battesimo, sono costituiti "fedeli" e incorporati a Cristo nel suo corpo mistico che è, appunto, la Chiesa. In tal modo diventano *cristifideles,* che creano, nell'unità, una Chiesa - comunità spirituale e società gerarchicamente organizzata - in cui si manifesta una diversità funzionale di carismi e ministeri.In virtù della comune dignità e in base alla propria partecipazione battesimale ciascun *christifideles* in relazione alla propria vocazione, alla propria condizione, al proprio stato di vita e alla propria funzione specifica è chiamato ad impegnarsi nella costruzione della Chiesa nella storia.

I fedeli che sono configurati nei vari gradi dell'ordine sacro sono costituiti attraverso un sacramento, e sono chiamati ad esercitare il sacerdozio ministeriale nella configurazione dei *tria munera*; guidare, insegnare e santificare. Chierici sono coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'ordine in uno dei tre gradi (diaconato, presbiterato, episcopato); il sacramento conferisce un carattere indelebile e li costituisce ministri sacri, titolari del sacerdozio gerarchico. Altri fedeli, contrassegnati da uno specifico carattere secolare, vivono nella condizione ordinaria la vita familiare e sociale. I laici sono i fedeli titolari del sacerdozio comune, chiamati a vivere la missione di cristiani trattando le realtà temporali. Altri ancora sono chiamati ad edificare la vita con una speciale consacrazione e con la libera professione dei consigli evangelici. I fedeli di vita consacrata si consacrano in modo peculiare a Dio con la promessa di osservare i tre precetti evangelici: carità, castità e obbedienza. In questa speciale configurazione, in maniera corresponsabile e complementare ogni *christifideles* partecipa attivamente alla vita e alla missione della Chiesa.

Nel Codice Orientale, dal quale siamo partiti nella nostra presentazione, il "popolo di Dio", formato dalla diversità dei *cristifideles,* è assunto tra i principi fondamentali del diritto

[8] V. BARBU, "Magisterul despre rolul laicilor în Biserică", in DANCĂ W. (coord.), *Creştini laici, identitate şi misiune*, Ed. Sapientia, Iaşi, 2001, 135.
[9] L. SABBARESE Luigi, D. SALACHAS, *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale, Prospettive interecclesiali*, Urbaniana University Press, Roma 2004, 30-31.

costituzionale della Chiesa; addirittura 4 Titoli ne trattano della categoria di *christifideles:* Titolo I, *I fedeli cristiani e tutti i loro diritti e doveri* (cann.7-26); Titolo X, *I Chierici* (cann. 323-398); Titolo XI, *I Laici* (cann. 399-409) e Titolo XII, *I Monaci e tutti gli altri religiosi e i membri degli altri Istituti di Vita consacrata* (cann. 410-572)[10].

La definizione del *christifideles*

Il primo Titolo del CCEO, intitolato *I fedeli cristiani e tutti i loro diriti e doveri* (cann. 7-26) si apre con una disposizione che pone una nozione fondamentale: la nozione di *christifideles* o fedele cristiano. Il canone 7, presentato subito dopo i sei canoni preliminari[11], introduce il tema dei diritti e doveri comuni dei fedeli e afferma che questi sono coloro che incorporati a Cristo mediante il battesimo sono costituiti popolo di Dio; inoltre sono chiamati ad attuare, secondo la condizione giuridica proprie di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa.

> Can. 7 - §1. (= 204) I fedeli cristiani sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti come popolo di Dio e per questo motivo, partecipando nel modo loro proprio alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati, ciascuno secondo la sua condizione, ad esercitare la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo.
>
> §2. Questa Chiesa, costituita e ordinata in questo mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.

La formulazione del canone parte dalla visuale biblico-patristica del "popolo di Dio", e si presenta sotto una veste di notevole complessità teologica; allo stesso tempo la definizione è anche molto sintetica. Infatti, la norma in questione ha la funzione di rinviare ad una serie di insegnamenti conciliari che più specificatamente sono presentati; i richiami al Concilio Vaticano II sono essenziali per comprendere l'impostazione data dal codice comune alle norme sui fedeli cristiani: "il battesimo come incorporazione a Cristo, la Chiesa come popolo di Dio, la partecipazione di tutti i fedeli agli uffici di Cristo, l'universale missione di salvezzaaffidata alla Chiesa, la responsabilità che compete a tutti i cristiani nella sua realizzazione"[12].

La centralità del fedele cristiano nel Codice risulta evidente a partire dal primo Titolo del CCEO, che si apre con la definizione di questo stato che è comune a tutti i membri della Chiesa. I fedeli cristiani sono principalmente tutti coloro che hanno ricevuto il sacramento del battesimo: vescovi, presbiteri, diaconi, religiosi e laici. Il fedele cristiano può essere definito dunque come un battezzato, che attraverso questo sacramento è incorporato in Cristo e nella sua Chiesa, diventando soggetto di diritti e doveri come persona, e in quanto tale partecipa ai *tria munera* di Cristo e alla missione della Chiesa, secondo la sua condizione.

In un certo senso il*christifideles*può essere inteso come un concetto astratto che dipende ontologicamente da una realtà temporale e concreta. La varietà dei *christifideles*riguardano le proprie condizioni e funzioni ecclesiali ed in questa luce il soggetto del diritto è laico, chierico e consacrato, secondo il proprio *status* e la propria condizione. Perciò"il concetto di *christifideles*è, in certo senso, un'astrazione teologica e giuridica perché in realtà non esiste il *christifideles*allo stato puro. In base alla fondamentale differenziazione che proviene dalla stessa volontà fondazionale di Cristo, il battezzato o è laico o è chierico o è ascritto allo stato religioso. In certo senso si potrebbe forse dire che ciò che più si avvicina al *christifideles*allo stato puro è il laico, il cui stato non

[10] La struttura del CIC è diversa: il Libro II (cann. 204-746) intitolato "De populo Dei" presenta le norme relative ai fedeli laici e chierici, alla costituzione gerarchica della Chiesa, agli istituti di vita consacrata ed alle società di vita apostolica.
[11] La ragione di una tale scelta consta nel fatto che si è voluto "mettere in risalto prima di ogni altro *ius*, i diritti comuni dei battezzati", *Nuntia* 26 [1988], 99.
[12] G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico…op. cit.,* 112; inoltre il canone propone una sintesi quanto mai succinta dell'intera ecclesiologia conciliare e va letto in parallelo con i documenti conciliari: LG 7; UR 22; LG 9; SC 1; LG 35; LG 13; LG 10; LG 12; LG 36; AA 6; AG 5; LG 17; L. LORUSSO, "Diritti e doveri dei fedeli cristiani nel CIC e nel CCEO", in *Iura Orientalia*, V (2009), 166-184, 171.

aggiunge nessuna ulteriore specificazione al *christifideles*, per cui non è errato dire che il laico è il semplice *fidelis"*[13].

Una conferma di tale affermazione può forse essere giustificata dal fatto che la nozione di *christifideles*che il can. 7 offre coincide con la nozione del laico della LG 31, sebbene il testo conciliare intende definire il concetto di fedeli cristiani laici anziché i fedeli cristiani in genere[14].
Il Concilio insegna infatti che "i fedeli dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano" (LG 31)[15].

Il principio dell'unità, ma allo stesso tempo anche della distinzione funzionale è sottolineato nella differenziazione dei fedeli cristiani in chierici, laici e monaci-religiosi con l'espressione "partecipando nel modo loro proprio alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo", per cui soni chiamati "ciascuno secondo la sua condizione, ad esercitare la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo".

L'espressione "*suo modo participes secundum suam cuiusque condicionem*" esprime in una maniera completa la diversità funzionale tra i fedeli cristiani con gli stessi diritti e doveri. Da questa diversità di diritti e doveri e dal diverso statuto giuridico scaturisce nell'ordinamento canonico la *diversità funzionale* nella Chiesa, in quanto secondo la propria e personale condizione, i vari fedeli sono fatti partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo secondo i doni ed i carismi dello Spirito Santo.

Il canone,con la stessadimensione giuridica del concetto *cristifideles*cattolico che esso coinvolge, va interpretato in maniera stretta, in quanto il CCEO si riferisce solo ai fedeli cattolici orientali battezzati o accolti nelle varie Chiese *sui iuris* (conf. can. 1). Per superare una certa difficoltà interpretativa e di applicazione della disciplina canonica,il legislatore supremo doveva specificare più accuratamente le condizioni e le modalità di appartenenza a questo "popolo di Dio", sempre in apertura verso l'ecumenismo. Per adempiere questo delicato compito, il Codice orientale, sulla scia del già pubblicato CIC, si è attenuto sempre ai principi eagli insegnamenti conciliari. In questa prospettiva va interpretato l'enunciato del §2 del canone 7, che a sua volta viene assecondato dal successivo canone 8 che recita:

> Can. 8. Sono in piena comunione con la Chiesa cattolica qui sulla terra quei battezzati che nella sua compagine visibile sono congiunti a Cristo con i vincoli della professione della fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico.

Oltre al già ricordato can. 1, un altro canone,il 1490, stabilisce diversi criteri affinché un fedele possa essere considerato soggetto alle leggi canoniche:

> Can. 1490. Sono tenuti alle leggi meramente ecclesiastiche i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti e che hanno sufficiente uso di ragione e, se non è espressamente disposto diversamente dal diritto, che hanno compiuto il settimo anno di età.

E chiaro che nel caso dei chierici e dei monaci-religiosi, che assumono una particolare posizione canonica segnata da una caratteristica fondamentale di appartenenza alla Chiesa, i cannoni che si riferiscono ai diritti e i doveri di tutti i fedeli, quindi anche e specialmente aibattezzati nella Chiesa Cattolica o in essa accolti, riguardano quest'ultimi solo nella misura in cui essi appartengono giuridicamente ad una Chiesa *sui iuris*[16]. Da quanto asserito fino a questo momento risulta che i *non battezzati* non godono della piena capacità giuridica nell'ordinamento canonico; ciononostante hanno una soggettività giuridica canonica perché sono destinatari di norme canoniche come per

[13] Cf. L. LORUSSO, *Diritti e doveri dei fedeli cristiani…op. cit.,* 171.
[14]P. V.PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, 14.
[15] Cf. INCITTI G., *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Città del Vaticano 2007, 23-27.
[16] Per quanto riguarda le caratteristiche, l'applicabilità ed i limiti di competenza del CCEO rinvio ad un mio più ampio studio, W. BLEIZIFFER, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujană, Cluj Napoca, 2016, 74-109.

esempio richiedere e ricevere il battesimo, che riflette la volontà di Cristo a che tutti gli uomini siano salvi, o celebrare, pur nel rispetto della normativa canonica, il sacramento del matrimonio.

Godono invece di una certa capacità giuridica, e al contempo di una particolare attenzione all'interno della Chiesa, i non battezzati che sono in camino verso l'inserimento nella Chiesa. I *catecumeni* "sono congiunti con la Chiesa che li sostiene come già suoi". Verso questi la Chiesa si mostra con grande attenzione "e li introduce alla partecipazione della Divina Liturgia, dei sacramenti e delle lodi divine, ad essi già elargisce varie prerogative che sono proprie dei cristiani" (can. 9). In questa prospettiva, bensì non pienamente accolti nella Chiesa attraverso il sacramento del battesimo, quindi non facenti ancora parte del "popolo di Dio" una serie di canoni confermano la cura particolare di cui godono questi: formazione alla vita cristiana e possibilità di essere ammessi ad alcune celebrazioni liturgiche non riservate ai fedeli cristiani (can. 587); il dovere di cercare la verità e di abbracciarla, il dirittoall'immunità dalla coazione (can. 586), il diritto di ascriversi aqualunque Chiesa *sui iuris* (can. 588), il dirittoche venga amministrato il battesimo se viene richiesto da coloro che sonodebitamente disposti a riceverlo (cfr. can. 682 §1), il diritto diricevere benedizioni e le esequie ecclesiastiche (cfr. can. 875), ildiritto di agire in giudizio (cfr. can. 1134)[17].

Come sottolineato sopra dal contenuto del can. 8,l'obbligatorietà della legge ecclesiastica non va applicata ai cristiani non cattolici, cioè ai battezzati che non appartengono alla Chiesa Cattolica. Tuttavia, esistono alcune eccezioni che sono giustificate a partire dal diritto naturale: in quanto persone anche i non battezzati sono soggetti alla legge naturale e quindi possono essere destinatari di norme canoniche in determinate circostanze, in particolare qualora entrino in rapporti giuridici con i battezzati: ad esempio il matrimonio tra un battezzato e un non battezzato. Il non battezzato è legittimato anche ad amministrare il sacramento del battesimo, purché intenda fare ciò che fa la Chiesa e qualora il ministro ordinario del battesimo mancasse o fosse impedito (can. 677 - §2). "D'altra parte, si riconosce al non battezzato l'essere soggetto di diritti e di doveri nel diritto canonico. L'attribuzione di una capacità di essere soggetto di diversi diritti e doveri stabiliti dalle norme canoniche presuppone una personalità nell'ordinamento canonico in *iure divino fundata*. Così, al non battezzato viene riconosciuta la capacità di agire nei processi presso i tribunali ecclesiastici"[18].

A differenza di molte legislazioni civili, il diritto canonico prende atto della sussistenza di una persona umana, ai fini giuridici, sin dal momento del concepimento; infatti il can. 680 prevede che i feti abortivi, se vivi, siano battezzati, mentre il can. 1450 §2 punisce chi ha procurato un aborto conseguendone l'effetto.

Riguardo alla condizione basilare di *christifideles* e al relativo compito fondamentale di realizzare la propria missione nella Chiesa, non può esistere alcuna distinzione tra i membri della Chiesa. Non esistendo alcuna differenza fra i membri dello stesso "popolo di Dio" diventa possibile la distinzione di uno specifico statuto giuridico, sintetizzato in un insieme di diritti e doveri di vincoli e di capacità, di facoltà e prerogative che vengono a radicarsi proprio nella partecipazione alla dimensione di battezzato in Cristo. I diritti ed i doveri applicabili a tutti i battezzati vengono ulteriormente esercitati in maniera differente a seconda della condizione funzionale che ogni fedele occupa all'interno della Chiesa.

Diversità di diritti e doveri fondamentali dei *christifideles*

In virtù del principio di uguaglianza tutti i battezzati hanno gli stessi diritti e doveri, che sono espressione giuridica della loro comune dignità e responsabilità di fedeli. Sono quindi doveri e diritti di rango costituzionale, in quanto derivanti dal battesimo, fondati quindi sul diritto divino. Spettano a ciascun fedele per il fatto di esserlo, non per concessione della comunità né dell'autorità; sono uguali per tutti, perpetui, irrinunciabili, e prevalgono sulle norme di diritto umano;

[17]Cf. L. LORUSSO, *Diritti e doveri dei fedeli cristiani... op. cit*., 174-175.
[18] L. NAVARRO, *Il principio costituzionale di uguaglianza ... op. cit*., 161-162.

costituiscono l'alveo comune entro il quale ognuno, da solo o con altri, vive la sua vita cristiana e partecipa alla missione della Chiesa.

Il primo Titolo del Codice comune raccogliein 19 canoni i diritti e i doveri che sono comuniai fedeli. In questa parte del codice sono confluite le disposizioni contenute nel progetto "*Lex Ecclesiae fundamentalis"* mai portato a termine. Queste disposizioni aprono con l'affermazione del principio di eguaglianza che è formalmente entrato nella legislazione ecclesiastica solo con la pubblicazione della normativa ecclesiastica; infatti la disciplina preconciliare preferiva il principio dell'ineguaglianza, presente nella Chiesa da un punto di vista sacramentale-ministeriale[19]. Se in passato la Chiesa era organizzata come una società giuridicamente organizzata per ceti, oggi l'ordinamento canonico ha fatto proprio il principio di eguaglianza per cui le differenze di trattamento giuridico non derivano da uno *status*, ma dalle differenti funzioni che ciascuno è chiamato a svolgere. A questo principio sono connessi i diritti e doveri fondamentali del cristiano, ovvero i canoni8-26, che possiamo riassumere così:

- can. 8: il concetto di *piena comunione*richiede da parte del fedele l'adesione e la congiunzione a Cristo con la professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico; vincoli ai quali i fedeli devono conformare non solo il loro pensiero ma anche il comportamento, con la condotta coerente e con l'ubbidienza alle leggi e ai Pastori della Chiesa;
- can. 9: lo *statuto giuridico del catecumeno*, in quanto come non ancora battezzato, gode di alcuni diritti particolari, riconosciuti a lui in virtù della loro speciale volontà di essere incorporati nella Chiesa attraverso il battesimo;
- can. 10:*l'integrità della fede* dei fedeli cristiani, cioè fondamentale obbligo di accogliere la parola di Dio e aderire al magistero autentico della Chiesa; ciò vuol dire conservare integramente la fede, professarla apertamente e viverla attraverso le opere;
- can. 11: *l'uguaglianza come diritto*, da cui scaturiscono esigenze giuridiche concrete, come la non discriminazione, il diritto ad uguali mezzi di tutela e garanzie giuridiche, ecc[20].
- can. 12: *Il dovere di comunione ecclesiastica* comprende, secondo il c. 8"i vincoli della professione della fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico";
- can. 13: *dovere di condurre una vita santa* e di contribuire all'incremento ed alla santificazione della Chiesa il che significa che tutti i fedeli devono ugualmente impegnarsi nella propria santificazione e promuovere quella degli altri. A questo dovere generico si collegano altri doveri concreti: ricevere i sacramenti a tempo debito, la confessione e comunione almeno una volta l'anno, il digiuno e l'astinenza, ecc.
- can. 14:*diritto - dovere di partecipare all'opera di diffusione del messaggio evangelico*. Poiché tutti hanno l'obbligo di diffondere il Vangelo, hanno anche il diritto di testimoniarlo e di trasmetterlo agli altri senza bisogno di permesso o mandato della gerarchia;
- can. 15:*dovere dei fedeli di obbedire ai propri pastori, nonché il diritto - dovere di manifestazione del pensiero nella Chiesa su questioni concernenti il bene comune, il diritto di petizione* (§ 2) e la *libertà di opinione e di espressione* (§ 3)rappresentano validi strumenti offerti ai fedeli per cooperare all'edificazione della Chiesa, facendo presenti ai Pastori i propri bisogni e desideri.Questo diritto-dovere si estende alle cose che riguardano la libera opinione nella Chiesa, non alle verità di fede e sul costume sancite dal magistero.

[19] L. LORUSSO, *Diritti e doveri dei fedeli cristiani…op. cit.*, 174.
[20] "Questo nuovo canone potrebbe figurare come introduzione ai canoni 323, 399, 410 (canoni introduttivi *De Clericis, De Laicis, De Monacis ceterisque religiosis),* così si metterebbe in risalto la differenza delle due concezioni latina ed orientale: gli orientali non possono immaginare che dei religiosi non chierici siano considerati laici", Nuntia, 28 (1989), 16. I.ŽUŽEK,*Bipartizione o tripartizione dei "christifideles" nel CIC e nel CCEO*, in Ibid., *Understanding the eastern code,* Kanonika 8, PIO, Rome, 1997, 328-353, specialmente 350-353.

- can. 16:*diritto ai sacramenti e agli altri beni spirituali*.I cristiani hanno il diritto di ricevere dai Pastori i mezzi di salvezza, la Parola e i sacramenti per poter rispondere alla vocazione ricevuta. L'organizzazione pastorale della Chiesa non è fine a se stessa ma deve adeguarsi ai bisogni dei fedeli in modo che questi ne possano usufruire con abbondanza.
- can. 17:*Diritto al proprio rito e alla propria spiritualità*. In quanto partecipi della funzione del comune sacerdozio i fedeli cristiani hanno il diritto di praticare e conservare il proprio rito,di essere assistiti liturgicamente secondo il proprio ritoe di adottare quella spiritualità o forma di vita cristiana e di apostolato che si ritenga adeguata a sé.
- can 18:*Diritto di associazione e di riunione.* Sono proiezioni della natura sociale della persona nella vita della Chiesa, che permettono ai credenti di attuare la loro vocazione in forma comunitaria per raggiungere scopi compresi nella loro condizione di fedeli. In questi diritti sono inclusi quelli di fondare, dirigere o aderire ad una associazione.
- can 19: *Diritto di iniziativa*. Collegato coi precedenti diritti consiste nella libertà di promuovere, sostenere, dirigere o collaborare opere apostoliche (scuole, ospedali, volontariato, ecc.).Responsabili di queste iniziative sono i loro promotori, per cui non possano chiamarsi 'cattoliche' se non hanno ottenuto il consenso dell'autorità, la quale assume allora una speciale competenza nei loro confronti.
- can. 20:*diritto all'educazione* e *formazione cattolica*. Ogni fedele ha la responsabilità di acquisire e migliorare la sua formazione cristiana al fine di compiere più efficacemente la sua vocazione; a questo scopo può accedere ai centri scolastici della Chiesa ed ivi ottenere i relativi titoli di studio.
- can. 21:*diritto alla libertà di ricerca nelle sacre discipline*. È una manifestazione concreta del diritto della generale libertà di opinione e di espressione (can. 15), che ha come oggetto le questioni opinabili delle scienze sacre su quei insegnamenti che non sono ancora definiti da parte del magistero.
- can. 22:*diritto alla libera scelta dello stato di vita*, significa in primo luogo che a nessuno può essere imposto uno stato di vita da lui non scelto liberamente; e neanche gli deve essere impedito di scegliere quello a cui egli si considera chiamato.
- can. 23:*Diritto alla buona fama e all'intimità*. Sono diritti naturali che devono essere riconosciuti anche nella società ecclesiastica. Fra questi si possono ricordare il dovere del segreto (naturale, di ufficio, della confessione, ecc.) e il diritto a difendersi dalle ingiurie e calunnie; l'inviolabilità postale, del domicilio, degli uffici; la presunzione di innocenza ecc.
- can. 24:*Il diritto alla protezione giudiziale* implica la libertà, da parte di chi si ritiene leso o minacciato nei suoi diritti, di rivolgersi all'autorità giudiziaria cosicché questa, mediante un processo, li dichiari, li determini e li faccia rispettare. *Il diritto ad un giudizio equo* implica tra l'altro delle garanzie processuali stabilite dalla legge, l'imparzialità el'indipendenza dei giudici, nonché il diritto alla propria difesa.*Il principio di legalità penale* (§ 3) comporta l'applicazione del principio: nessuna pena senza previa legge penale.
- can: 25:*l'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa provvedendo alle necessità dei poveri e degli emarginati*.La collaborazione di tutti i fedeli alla missione della Chiesa si estende anche a procurare i mezzi materiali che servono al culto, sostentamento del clero, l'apostolato e la carità.
- can. 26: *il dovere di salvaguardare il bene comune*. Le norme che riguardano i diritti e i doveri dei fedeli sono sempre da interpretare alla luce del dettato di questo canone conclusivo della lista, il quale costituisce un chiaro indizio dello spirito con cui si devono sviluppare le relazioni tra fedeli appartenenti ai diversi stati: il fedele, è chiamato

a tener conto del bene comune della Chiesa, come pure dei diritti altrui e dei propri doveri nei confronti degli altri[21].

I canoni elencati parlano di impegno personale e di cooperazione, di comunione e di responsabilità, quasi a sottolineare come il fedele sia chiamato a cooperare al correttosviluppo della Chiesa, e pure per la effettiva applicazione dei principi presentati nei canoni relativi ai diritti ed obblighi particolari ad ogni tipo di *christifideles*.Finalmente va osservato che questi diritti e doveri non sono illimitati né si possono considerare una sorta di tesoro ad uso personale ed egoistico, il loro esercizio dovendosi ispirare al conseguimento del bene comune. A tal fine la legge e la giurisprudenza possono determinare più precisamente la loro portata e i loro limiti.

Diversità funzionale, comunione ed uguaglianza fra *christifideles*

Il Concilio Vaticano II, come abbiamo già sottolineato sopra, senza negare la concezione gerarchica, presenta la Chiesa come popolo di Dio, cioè comunità dei fedeli. È soprattutto con la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e con la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* che si afferma apertamente il principio di uguaglianza di tutti i *christifideles.* Nella *Lumen Gentium* si afferma con una forte dimensione biblica che "comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione; non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni. Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché «non c'è né Giudeo né Gentile, non c'è né schiavo né libero, non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28; cfr. Col 3,11)" (LG 32). La dottrina conciliare ha accentuato il fatto che la Chiesa è un popolo[22] la cui descrizione non può essere fatta senza mettere in tutta evidenza il principio di uguaglianza dei fedeli. "Questo é uno dei principii che illuminano l'insegnamento conciliare, dato che una unilaterale ed incompleta considerazione della Chiesa aveva in precedenza portato le dottrine teologiche e giuridiche ad approfondire solo l'aspetto esteriore e visibile della Chiesa"[23].

Il codice di diritto canonico disciplina lo stato dei fedeli con una serie di disposizioni che possono essere sistematizzate secondo una triplice prospettiva: la condizione giuridica dei fedeli vista alla luce del can. 7 si ispira a tre principi:

- il principio di comunione[24]: i fedeli partecipano tutti alla missione della salvezza, nonché alla missione affidata da Cristo alla Chiesa attraverso la funzione di insegnare, di santificare e di governare;la missione di tutti si svolge sotto l'autorità dell'autorità ecclesiale[25], nella condivisione della stessa fede e nella pratica degli stesi sacramenti.
- il principio di uguaglianza[26]: i fedeli sono uguali nella dignità e nell'agire secondo il dettato del can. 11 che stabilisce: "Tra tutti i fedeli cristiani, proprio in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'attività; in forza di

[21] Cf.C.- M. FABRIS, "I diritti dei fedeli come espressione di valori", in *Prawo Kanoniczne 57* (2014) nr. 2, 2-36, 33. Si veda anche L. LORUSSO, *Diritti e doveri dei fedeli cristiani…op. cit.,* 171-175.

[22]Il Concilio predilige l'uso del termine Popolo di Dio e non quella di "Corpo di Cristo", cf. A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto… op.cit.,* 78.

[23]P. PELLEGRINO, *Il principio di uguaglianza e il principio di varietá,* REDC 60 (2003) 701-709, 702.

[24] È importante ricordare in questo contesto che l'espressione "popolo di Dio", che abbiamo analizzato precedentemente, non costituisce il fondamento ultimo dell'ecclesiologia del Vaticano II. Il concetto-chiave nel pensiero conciliare sulla Chiesa è piuttosto quello di *communio*: comunione, unione. Il primo paragrafo della Lumen Gentium dice che "la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1). *Communio* significa quindi essere una sola cosa con Dio in Cristo, nonché una sola cosa con gli altri uomini in Cristo; la Chiesa è il segno di questa comunione e, al tempo stesso, il suo strumento.

[25] Il Vaticano II ha posto l'accento sull'aspetto del *communio hierarchica* (cfr. LG 21: EV1/335 e PO 7: EV1/1265-1266). L'esercizio del ministero deve riflettere la natura comunionale dell'*ordo* (cfr. GIOVANNIPAOLOII, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, del 25 marzo 1992, [in AAS 84 (1992) 657-804], n. 17).

[26] "Esistono anche canonisti che non condividono pienamente il principio dell'uguaglianza fra i diversi *christifideles.* Il problema di fondo era costituito dalla difficoltà di conciliare l'uguaglianza con la diversità, in modo tale da non inficiare sia il principio gerarchico quegli elementi di Diritto divino che costituiscono il fondamento della la diversità fra i fedeli"; cf. NAVARRO L., *Il principio costituzionale di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, in "Fidelium iura", 2, 1992, 146 ss.

essa tutti quanti, ciascuno secondo la sua condizione e funzione, cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo".

- il principio di diversità funzionale: i fedeli si distinguono per diversità di carismi e di ministeri.

La diversità funzionale nasce principalmente dalla diversa condizione laicale e clericale, radicata nel sacramento dell'ordine sacro. La diversità sostanziale risiede nella differenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale[27];una diversità data dalla struttura gerarchica che non è solo una forma di organizzazione del governo della società ecclesiastica, ma comporta una partecipazione specifica al sacerdozio di Cristo. Quindi esiste una differenza nella condizione giuridica tra fedeli laici, i fedeli monaci, e fedeli chierici; solo a questi ultimi è dato un potere particolare che trova la sua radice nella volontà divina di Cristo e si svolge, gerarchicamente, in vari gradi di *potestasregiminis*[28].

La diversità dei ministeri nella Chiesa, che sono chiamati anche funzioni di servizio, consistono principalmente nell'amministrare quei beni spirituali che sono stati istituiti da Cristo per il bene di tutto il popolo di Dio. Questi ministeri istituzionalizzati, che non dipendono dai singoli soggetti, furono tramandati attraverso la successione apostolica, così da diventare una realtà permanente. Appartenenti alla missione stessa delle Chiesa questi ministeri richiedono l'esistenza corrispondente di una *sacra potestas,* che "è essenzialmente la capacità di svolgere i ministeri istituiti da Cristo, cioè la facoltà di servire il popolo di Dio mediante l'esercizio della funzione ministeriale istituzionalizzata principalmente. […]Non è, pertanto, una potestà di dominio a vantaggio del suo titolare, ma una facoltà di svolgere una funzione in favore di altri. La funzione istituzionalizzata, infatti, richiede pur sempre una potestà affinché possa essere esercitata, il che spiega perché si possa parlare della Chiesa come di una società «hierarchice ordinata»"[29].

Il Concilio Vaticano II insegna infatti che "l'ufficio che il Signore affidò ai pastori del suo popolo, è un vero servizio, che nella sacra Scrittura è chiamato significativamente «diaconia», cioè ministero" (LG 24)[30], mentre "il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi" (LG 28)[31].

Una prima diversità all'interno della stessa Chiesa viene suggerita dalla struttura gerarchica che non è solo una forma di organizzazione del governo della società ecclesiastica ma comporta una partecipazione specifica al sacerdozio di Cristo. La Gerarchia ecclesiale istituita dal fondatore della Chiesa, era inizialmente formata dal Collegio degli Apostoli, con a capo Pietro. Questo potere è esercitato oggi dal Collegio dei Vescovi con a capo il Pontefice, e da questo punto di vista la Chiesa è caratterizzata da un principio gerarchico, secondo il quale vi sono funzioni e ministeri che sono esercitati dalla gerarchia in nome ed in rappresentanza di Cristo.A questi diversi ordini si accede attraverso la recezione del sacramento dell'ordinazione, che crea una rete di rapporti giuridici e gerarchici ordinati e strutturati organicamente. In questa prospettiva il canone 323 si presenta sintetico e chiaro:

> Can. 323 - §1. (cf 207 §1) I chierici, che sono chiamati anche ministri sacri, sono dei fedeli cristiani che, eletti dall'autorità ecclesiastica competente, mediante il dono dello Spirito Santo ricevuto nella sacra ordinazione, sono deputati a essere ministri della Chiesa partecipando alla missione e alla potestà di Cristo Pastore.

---

[27] R. M. UMEMURA, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale,* Disertatio ad Docturatum in Facultate Iuris Canonici, Pontifica Universitas Urbaniana, Roma 1991.

[28]O. CONDORELLI, "La distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione nella tradizione canonica bizantina", in G.D'ANGELO(a cura di),*Rigore e curiosità scritti in memoria di Maria Cristina Folliero*, Tomo I, Giappichelli Editore – Torino, 2018, 241-271.

[29]E. BAURA, "Il sacramento dell'ordine", in *Quaderni della Mendola*, 19, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2011, 35-64, 36.

[30]*Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965, 342-343.

[31]*Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965, 354-360.

§2. I chierici a motivo della sacra ordinazione sono distinti, per divina istituzione, da tutti gli altri fedeli cristiani.

"L'ordine ecclesiale presenta infatti un *aspetto misterico*: l'indubbia diversità ontologico-sacramentale dei fedeli in virtù della conformazione a Cristo nell'ordine sacro non sancisce una diseguaglianza radicale tra i battezzati ma la riserva d'esercizio della *sacra potestas*. La funzionalità o ministerialità che connota il principio di diversità funge dunque da senso e limite della divisione di mansioni"[32].Considerando il particolare carattere della funzione dei chierici all'interno del popolo di Dio, possiamo osservare facilmente che "ex divina istitutione", proprio attraverso il sacramento dell'ordine, esiste una reale diversità funzionale sacramentale tra i ministri sacri ed altri *christifideles*. Ciononostante, resta ferma l'uguaglianza sacramentale e la condivisione dell'unico sacramento del battesimo. La disciplina canonica riconosce "l'uguaglianza radicale di tutti i membri della Chiesa, il sacerdozio che tutti gli accomuna in forza del battesimo, e allo stesso tempo non esita di affermare la diversità sostanziale. Infatti, secondo il testo conciliare della diversità *essentia et non gradum tantum* tra il sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale (LG 10)[33] è giuridicamente rivelata la diversità di funzione, di ministero e di ruolo che nella comunità ecclesialecompetono ai chierici, insigniti dell'ordine sacro, e ai *christifideles* che godono del comune sacerdozio *vi baptismis*"[34].

Una seconda diversità funzionale è data dalla struttura carismatica e istituzionale della Chiesa; abbiamo, come già ripetutamente ricordato una tripartizione: chierici, religiosi e laici. Se si guarda sotto l'ottica del carisma, cioè del dono gratuito dello Spirito, si possono distinguere i chierici, coloro che sono chiamati a svolgere il ministero sacro; i religiosi, cioè coloro che professando i consigli evangelici (povertà, castità, obbedienza) ed emettendo i voti, rinunciano spontaneamente a ciò che è buono nella condizione umana; ed i laici, cioè coloro che vivono da cristiani nel mondo[35]. La diversità che si fonda sui carismi, soprattutto su quelli della vocazione cristiana alla vita consacrata nelle sue varie forme e tipologie, presentano sfaccettature multiple. Ma le diversità funzionali tra uomini e donne, quindi segnate da una identità sessuale possono essere oggi interpretate come "discriminatori"[36], scompaiano quasi del tutto nella legislazione canonica attuale. "Nei termini *christifideles, personae physicae, laici, sodales parentes,sponsi, coniuges, patrini,* ecc. sono inclusi uomini e donne senza distinzione"[37]. È ciò che in linea principiale viene stabilito anche dal can. 1505 sulla uguaglianza indifferenziata sessualmente: "L'enunciazione di un discorso con il genere maschile riguarda anche il genere femminile, a meno che non sia disposto diversamente dal diritto o non consti dalla natura della cosa". Ovviamente, ciò che dal diritto viene stabilito "circa una radicale e fondamentale uguaglianza quanto alla dignità e all'attività tra tutti i fedeli – dal fatto della loro rigenerazione in Cristo (can. 11) -, quanto ai loro diritti e doveri in genere (cann. 7-26) e ai loro diritti, obblighi e privilegi in particolare, vale ugualmente in diritto per l'uno e per l'altro"[38].

Applicando i principi ecclesiologici al campo più ristretto dell'apostolato dei laici, il Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem*, recepiscela dottrina conciliare contenuta nella *Lumen Gentium,* secondo la qualel'uguaglianza di tutti i membri del Popolo di Dio e i diritti-doveridi partecipare attivamente all'apostolato della Chiesa appartiene ad ogni membro della Chiesa. Secondo questo insegnamento tutti i membri della Chiesa sono chiamati a prendervi parte

[32]M. DEL POZZO, "La struttura *ordo-plebs* cardine del sistema costituzionale canonico", in *Ius Ecclesiae*, 26 (2014), 27-48, 30.
[33]*Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965, 311-312
[34] R. M. UMEMURA, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale…, op. cit.*, 53.
[35]SABBARESE L., *I Fedeli costituiti Polo di Dio, Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma 2000.
[36] Per quanto riguarda la cosiddetta situazione discriminatoria contenuta nella precedente legislazione canonica si veda in maniera molto riassuntiva l'opinione di F. J. URRUTIA, "Il nuovo Codice del postconcilio", in *La Civiltà Cattolica,* Anno 134, vol.I, Quaderno 3185, 1983, 429-452, 446-448.
[37]P. V.PINTO (a cura di), *Commento al Codice…op. cit*, 13.
[38]*Ibidem.*

suo modo participes secundum suam cuiusque condicionem (cf. can. 7, ma anche can. 11 e 13) alla missione della Chiesa, che è una missione prevalentemente, e per sua stessa natura, missionaria.

"Nella Chiesa, dunque, vi è «unitas missionis», ma «diversitas ministerii»: ilministero della gerarchia e il ministero dei laici. Tali ministeri non potrebberosussistere l'uno senza l'altro, dal momento che «apostolatus laicorum etministerium pastorale mutuo se complent». I laici derivano «officium et ius adapostolatum» dall'unione con Cristo, per mezzo dei sacramenti del battesimoe della cresima; vi sono, cioè, deputati da Cristo stesso".[39]

Con il termine laici si intendono, nella *Lumen Lentium*, tutti i fedeli ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, mentre nel decreto conciliare sull'apostolato dei laici si ribadisce il compito che i laici hanno nella missione del popolo di Dio. "Nella Chiesa c'è diversità di ministero ma unità di missione. Gli apostoli e i loro successori hanno avuto da Cristo l'ufficio di insegnare, reggere e santificare in suo nome e con la sua autorità. Ma anche i laici, essendo partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, all'interno della missione di tutto il popolo di Dio hanno il proprio compito nella Chiesa e nel mondo" (AA 2)[40]. Risulta che la missione della Chiesa non è esclusiva né si identifica con quella di una determinata classe di *christifideles,* ma è propria dell'intero popolo di Dio. Il fedele laico ha un ministero diverso da quello dei chierici in ragione della sua condizione secolare;ovviamente la sua vocazione è cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali, santificando sé stesso ed il mondo in cui vive. Sulla scia di questo insegnamento il Codice ci offreuna definizione in questi termini.

> Can. 399 - (cf 207 §2) Col nome di laici in questo Codice si intendono i fedeli cristiani che hanno come propria e speciale l'indole secolare e che, vivendo nel secolo, partecipano alla missione della Chiesa, ma non sono costituiti nell'ordine sacro e non sono ascritti allo stato religioso.

Essi esercitano il proprio apostolato evangelizzando e santificando in modo che la loro attività in quest'ordine costituisca una chiara testimonianza a Cristo e serva alla salvezza degli uomini. "Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari profani, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, esercitino il loro apostolato nel mondo, a modo di fermento" (AA 2)[41].

La dignità propria dei laici, la loro fondamentale missione nella Chiesa ma anche il loro particolare compito scaturisce dallo stesso sacramento del battesimo[42], e proprio in virtù di questa fondamentale uguaglianzatutti i battezzati sono chiamati alla santità, anche in mezzo al mondo(LG 32)[43]. Nonostante la loro presenza nella realtà secolare[44] ai laici, alla luce della nuova normativa canonica, è stata conferita una molteplicità di ministeri intraeclesiali, non pochi dei quali erano nel periodo preconciliare riservati ai soli chierici; comunque, "per il conveniente svolgimento della ministerialità conferibile anche al laico, si rende non infrequentemente necessario un particolare *potere* (s.n.), il quale tuttavia non può e non deve essere confuso con quello gerarchico, che non è mai necessario per l'esercizio di un tale servizio ministeriale … In tal modo si spiega il significato e la portata del tutto sostanziali della *non clericalità del laico*, che perciò, … svolge un servizio ministerialeordinato, come pure, *in senso stretto e proprio,* un'attività di supplenza e di partecipazione a di un tale servizio"[45].

---

[39]TAMMAROC., *Profili storico-giuridici del ruolo attivo dei fedeli laici nella chiesa*, REDC 62 (2005) 231-250, 241.
[40]*Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965, 916-917.
[41]*Ibidem.*
[42]Sul fondamento del battesimo e della confermazione, tutti i fedeli sono abilitati a partecipare all'unica missione della Chiesa per la salvezza del mondo. «In forza della comune dignità battesimale il fedele laico è corresponsabile, insieme con i ministri ordinati e con i religiosi e le religiose, della missione della Chiesa», GIOVANNI PAOLO II, *Christifedeles Laici*, *Esortazione apostolica post-sinodale su vocazione e missione dei laici nella chiesa e nel mondo,* 1 gennaio 1989, EV 11/1988-1989, 1654 (ChL 15).
[43]*Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965, 364-367.
[44]Il laico va qualificato dal punto di vista vocazionale come *non-religioso* e come *non-chierico;* cf. P. A. BONNET., "La ministerialità laicale", in *Teologia e Diritto Canonico,* Studi Giuridici XII, Libreria Editrice Vaticana, 1987, 87-130, 112, 114.
[45]Cf. P. A. BONNET., "La ministerialità laicale", in *Teologia e Diritto Canonico,* Studi Giuridici XII, Libreria Editrice Vaticana, 1987, 87-130, 126-127. Sul rapporto fra i laici e "sacra potestas" si veda anche CORECCO E., *Ius et communio: scritti di diritto canonico*, Volume 2,Edizioni Piemme, 1997, sezione V; I fedeli laici; 1. La «sacra potestas» e i laici.

Identificato anche come non-religioso, secondo l'insegnamento conciliare, l'incompatibilità fra lo stato laicale e quello religioso, o della vita consacrata, diventa ovvio a partire dalla dimensione stessa della secolarità. Mentre i laici hanno una propria missione nel mondo, quindi svolgono una dimensione secolare, i monaci e gli altri religiosi si definiscono esattamente da un atteggiamentoopposto: la fuga dal mondo, dal secolare, "*separatio mundi*" nella ricerca più ravvicinata di Cristo attraverso una speciale consacrazione.

Il CCEO definisce cosi lo statuto monacale, religioso e degli altri membri degli istituti di vita consacrata, quindi i *christifideles monacis*

> Can. 410 - (573) Lo stato religioso è un modo stabile di vivere in comune in un istituto approvato dalla Chiesa, nel quale i fedeli cristiani, seguendo più da vicino Cristo, Maestro ed Esempio di Santità, sotto l'azione dello Spirito Santo, con nuovo e speciale titolo sono consacrati per mezzo dei voti pubblici di obbedienza, castità e povertà da osservare sotto un legittimo Superiore a norma degli statuti, rinunciano al secolo e si dedicano totalmente a conseguire la perfezione della carità al servizio del Regno di Dio per l'edificazione della Chiesa e la salvezza del mondo, come segni che preannunciano la gloria celeste.

Diversamente dalla concezione teologica latina, dove i laici non sono necessariamente segnati allo stesso modo dall'indole secolare[46], per la teologia orientale l'indole secolare è praticamente cancellata da questa «*separatio a mundo*» dei monaci ed altri religiosi che si costituisco come una terza categoria di *christifideles*[47]. La differenza fondamentale fra la visione teologica latina e orientale riguardante l'appartenenza di questi fedeli ad uno stato canonico indipendente sta proprio nel fatto che i religiosi formano all'interno della tradizione orientale una categoria a sé stante, visto il grande interesse orientale per la vita monastica.

La vita monastica costituisce un modo stabile di vita caratterizzato da una serie di elementi teologici e canonici che contraddistinguono fondamentalmente questi *christifideles*. Oltre alla possibilità che un membro di uno stato religioso sia al contempo anche chierico, la stabilità del suo stato di consacrato è dato dalla dimensione religiosa che questo assume attraverso l'impegno pubblico alla santità con la professione dei voti pubblici davanti alla Chiesa e ad un superiore che la rappresenta (can. 889). Proprio per questo "la condizione monastica e religiosa costituiscono uno status di esistenza, di vita e di propria identità personale del fedele cristiano nella Chiesa e nel mondo, distinto dallo *status* dei chierici, e quellodei fedeli laici, ma integrato nell'unico sacerdozio di Cristo"[48].

Come dono per la Chiesa lo statuto monastico appartiene alla Chiesa stessa e viene attuato attraverso l'ispirazione divina, che conferisce una stabilità nel seguire più da vicino il Maestro. La manifestazione dei tre voti religiosi, cioè la manifestazione pubblica dei consigli evangelici in un istituto religioso di qualsiasi condizione giuridica (monasteri, ordini, congregazioni, società di diritto comune, istituti secolari, o anche) e una chiara testimonianza della stabilità della vita che si vuole spendere: i monaci e i religiosi sono obbligati a sottomettere la propria volontà ai legittimi superiori quando comandano o vietano secondo le norme del diritto e degli statuti; la castità e la continenza perfetta è segno di dono di grazia e rende il cuore dell'uomo libero nell'amare più intensamente Dio e gli uomini; la povertà, quale distacco dai beni terreni, rende il religioso più conforme alla sequela di Cristo nella continua ricerca delle ricchezze spirituali che non trapassano.

Dal punto di vista canonico l'elemento essenziale che contraddistingue questo stato particolare di vita cristiana è la stabilità, segnata dalla perseveranza e la continuità nel seguire più da vicino Cristo. La vita religiosa si svolge sempre in un istituto eretto o approvato dalla autorità ecclesiastica competente, ed ogni suo membro viene ascritto canonicamente. Il cenobitismo quale forma comunitaria di monachesimo, sorto nel IV secolo in Oriente, èvissuto sotto l'autorità di un

[46]Esiste il laico che vive nel mondo, quello che vive in un Istituto religioso e quello che vive in un Istituto secolare.
[47] Il CCEO prevede all'interno della disciplina canonica la posibilità che un *chrisitifideles*sia ascrito: come laico in una determinata Chiesa *sui iuris*, can. 29-38; come chierico in una determinata eparchia, can. 357-366, e come membro di un istituto di vita consacrata, in un monastero, congregazione, o ordine religioso, can. 428, 488 § 1, 494 § 2, 545 § 2, 560 § 2, 565, 579.
[48]P. V.PINTO (a cura di), *Commento al Codice… op. cit.*, 362.

padre spirituale secondo una particolare regola disciplinare e si contraddistingue dagli eremiti; quest'ultimi, anziché vivere la vita in comune, vivono solitari in posti ritirati.

La vita monastica attraverso i voti pubblici risalta l'immagine di uno stato di vita realizzato sotto l'azione dello Spirito Santo: secondo la tradizione orientale lo stato monastico è legato ad una consacrazione "vista come un atto attraverso cui una persona battezzata è sottratta al mondo profano ed introdotta allo speciale servizio, normalmente esclusivo, di Dio permanente e definitivo. Nello stato monastico e religioso i fedeli cristiani rinunciano al secolo, il che li distingue in ciò dai membri degli altri istituti e forme di vita consacrata"[49].

Conclusione

All'interno dell'ordinamento giuridico delle Chiesa lo stato di *christifideles* è comune a tutti i battezzati, che sono dotati attraverso il sacramento del battesimo di un proprio *munus.*Tramite la ricezione del sacramento del battesimo ricevuto ogni battezzato, viene incorporato a Cristo e alla Chiesa e acquista una propria capacità giuridica canonica e, dunque, lo «*status*» di fedele cristiano, in condizione di uguaglianza nei diritti e nella dignità con tutti gli altri fedeli cristiani. In tal modo, viene reso partecipe della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, ricevendo una responsabilità attiva nella missione della Chiesa. Attraverso il battesimo partecipano alla missione della Chiesa, essendo titolari di una serie di diritti e doveri propri. La privazione di essi o delloro esercizio temporale dipende dalla mancanza di piena comunione con la Chiesa stessa o da una qualche sanzione ecclesiastica. Il sacramento del battesimo inserisce la persona nella comunità ecclesiale e lo rende membro del "popolo di Dio", quindi le offre la capacità di svolgere il proprio impegno ad adempiere la missione della Chiesa; tutto questo si realizza secondo la condizione canonica di ciascuno.

A seconda della condizione canonica si comprende anche ilprincipio della distinzione degli stati di vita all'interno dello stato giuridico fondamentale del *christifideles.* Questa distinzione è stabilita dalla diversità di funzioni e ministeri che vengono svolti da ciascuno, allo scopo di attuare la missione della Chiesa. La diversa condizione canonica dipende da Dio perché è Dio che chiama a compiere diversi ministeri. "Il fatto di trovarsi nella condizione canonica è anzitutto teologale, in quanto tocca la relazione personale che esiste tra Dio e il battezzato. L'ordinamento ecclesiastico non fa altro che esprimere nella vita visibile della Chiesa questa condizione ontologica della persona riconoscendola e tutelandola per mezzo della legge"[50].

Quando, il 9 ottobre 2013, papa Francesco si rivolgeva durante l'udienza generale ai fedeli convenuti in Vaticano, sintetizzava mirabilmente il tema da noi preso in considerazione in questo studio con queste parole "la Chiesa è come una grande orchestra in cui c'è varietà…Tutti siamo diversi, differenti, ognuno con le proprie qualità. E questo è il bello della Chiesa: ognuno porta il suo, quello che Dio gli ha dato, per arricchire gli altri. E tra i componenti c'è questa diversità, ma è una diversità che non entra in conflitto"[51].

Una diversità che arricchisce la Chiesa e la rende più bella nella manifestazione della sua missione di salvezza.

Bibliografia

[49]*Ibidem*, 363.
[50] Cf. UMEMURA R. M., *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale,* Disertatio ad Docturatum in Facultate Iuris Canonici, Pontifica Universitas Urbaniana, Roma 1991, 50 ss.
[51]PAPA FRANCESCO, *Udienza Generale, Piazza San Pietro, Mercoledì, 9 ottobre 2013;* https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131009_udienza-generale.html(consultato 2 dicembre 2018).

BAURA E., "Il sacramento dell'ordine", in *Quaderni della Mendola*, 19, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2011, 35-64.

BISOCI. (coord.), *Laicii în Biserică și în lume în lumina Conciliului Vatican II*, Serafica, Roman, 2004.

BLEIZIFFERW., *Incidenţa Conciliul Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica, III, 3/2005, 2005, 148 - 159.

BONNET P. A., "La ministerialità laicale", in *Teologia e Diritto Canonico*, Studi Giuridici XII, Libreria Editrice Vaticana, 1987, 87-130.

CARDIAC. , *La Chiesa tra storia e diritto*, Editore, Giappichelli, 2010.

CARLOS J., ERRÁZURIZ M., Il "Munus Docendi Ecclesiae": diritti e doveri dei fedeli. Giuffrè Editore, 1991.

CATTANEO A., *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia, 2011.

CATTANEO A., *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

CORECCO E., "Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione", in *I diritti fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella Società. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, ed. A. Scola – N. Herzog – E. Corecco, Friburgo 1981, 1207-1234.

CORECCO E., *Ius et communio: scritti di diritto canonico*, Volume 2,Edizioni Piemme, 1997.

DEL POZZOM., „La struttura "ordo-plebs" cardine del sistema costituzionale canonico", in *Ius Ecclesiae*, 26 (2014), 27-48.

FELICIANI G., *Le basi del diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 1997.

GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici*, *Esortazione apostolica post-sinodale su vocazione e missione dei laici nella chiesa e nel mondo*, 1 gennaio 1989, EV 11/1988-1989.

GIOVANNIPAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, del 25 marzo 1992, [in AAS 84 (1992) 657-804].

GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Ordinatio Sacerdotalis, ai Vescovi della Chiesa Cattolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini*,del 2 maggio 1994, [in AAS 86 (1994) 545-548].

INCITTI G., *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Città del Vaticano 2007.

IOANNESPAULUS PP. II, Allocutio *Memori animo* in occasione della presentazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, *25 ottobre 1990*, in Acta Apostolicae Sedis LXXXIII (1991), 486-493

LORUSSO L., "Diritti e doveri dei fedeli cristiani nel CIC" e nel CCEO, in *Iura Orientalia*, V (2009), 166-184.

MAZZOLINIS., *La Chiesa è essenzialmente missionaria: il rapporto "natura della Chiesa"- "missione della Chiesa" nell'iter della costituzione de Ecclesia (1959-1964)*, Gregorian Biblical, Roma, 1999.

NAVARRO L., "Il principio costituzionale di uguaglianza nell'ordinamento canonico", in *Fidelium iura*, 2/1992, 146-164.

NAVARRO L., PUIGF., *Il fedele laico, realtà e prospettive,* Giuffrè Editore, Roma, 2012.

PELLEGRINOP., *Il principio di uguaglianza e il principio di varietá,* REDC 60 (2003) 701-709.

PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, 2001.

SABBARESE L., *I Fedeli costituiti Polo di Dio, Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma 2000.

SABBARESE L., SALACHASD., *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale, Prospettive interecclesiali*, Urbaniana University Press, Roma 2004.

TAMMAROC., *Profili storico-giuridici del ruolo attivo dei fedeli laici nella chiesa*, REDC 62 (2005) 231-250.

UMEMURA R. M., *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale,* Disertatio ad Docturatum in Facultate Iuris Canonici, Pontifica Universitas Urbaniana, Roma 1991.

ŽUŽEK I. *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.

ŽUŽEK I., *Bipartizione o tripartizione dei "christifideles" nel CIC e nel CCEO*, in Ibid., *Understanding the eastern code*, Kanonika 8, PIO, Rome, 1997, 328-353,

ŽUŽEK I., La "Lex Ecclesiae Fundamentalis" et les Deux Codes",in *L'année Canonique,* 40 (1998), 19-48.

THE LEGAL REGIME OF WOMEN IN ROMANIAN SOCIETY

Elena Tereza Danciu

Assoc. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: In Roman society the woman who was married with manus was considered a daughter of her husband and a sister of her own children. In our villages, we saw, for a long time, women walking a few steps behind men as a sign of respect and recognition of their superiority. Women's emancipation has been generally reached as a consequence of economic development and modernization of society. In the religious mentality the woman was idolized, but also condemned. Gaea or Mother Earth is the mother who carries life. Without her a being cannot have continuity. Eve, however, is the bearer of sin that drives the man from Eden and condemns him to suffering through the knowledge of good and evil. In other words, the role of women in social life differs from one period to another, from one community to another, from one type of mentality to another.

In our country one can see a more liberal mentality in the period governed by the provisions of customary law and within the old territorial communities than in the one dominated by the written laws of the state. The community of goods within the village communities established an equality regime for all members of the social community. The norms of customary law took over some of these rules under which a woman enjoyed equality of treatment, particularly with regard to civil rights. But the old rules, and even the provisions of the 1864 Civil Code, restricted these rights. In the interwar period and in the communist period, the status of women in Romanian society was considerably improved.

Keywords: woman, society, regime, rights, Romanian

1. INTRODUCERE

În societatea romană femeia căsătorită cu manus era considerată o fiică a soțului ei și o soră a propriilor copii. În satele noastre vedeam multă vreme femeia mergând cu câțiva pași în urma bărbatului, în semn de respect și ca o recunoaștere a superiorității acestuia. Emanciparea femeii a venit, în general, ca o consecință a dezvoltării economice și a modernizării societății. În mentalitatea religioasă femeia a fost idolatrizată dar și condamnată. Mama Gheea sau mama Pământ este mama care poartă viața. Fără ea ființa nu poate avea continuitate. Eva este însă purtătoarea păcatului care îl alungă pe om din Eden și îl condamnă la suferință prin cunoașterea binelui și răului. Cu alte cuvinte, rolul femeii în viața socială este diferit de la o perioadă la alta, de la o comunitate la alta, de la un tip de mentalitate la altul.

La noi în țară se poate constata o mentalitate mai liberală în perioada guvernată de dispozițiile dreptului cutumiar și în cadrul vechilor obști teritoriale decât în cea dominată de legile scrise ale statului. Comunitatea de bunuri din cadrul obștilor sătești stabilea un regim de egalitate tuturor membrilor comunității sociale. Normele dreptului cutumiar vor prelua o parte din aceste reguli în care femeia se bucură de egalitate de regim, în special, în privința drepturilor civile. Vechile pravile, însă, și chiar dispozițiile Codului civil de la 1864 vor restrânge aceste drepturi. În perioada interbelică și în cea comunistă se va îmbunătăți considerabil statutul femeii în societatea românească.

2. CONDIȚIA FEMEII ÎN DREPTUL CUTUMIAR

Dreptul nescris, denumit,Legea Țării sau Obiceiul pământului, este sistemul de drept românesc cunoscut după formarea statelor medievale românești. Dar aceste norme își au rădăcinile

în vechiul drept geto-dac. De aceea, ne vom opri un pic și asupra regulilor care priveau statutul femeii în societatea antică geto-dacă.

Până în momentul formării statului geto-dac populația era organizată în triburi și uniuni de triburi. Conducătorii acestor formațiuni erau considerați, inițial, "primii între egali"[1], devenind treptat vârfuri ale unor ierarhii politice și tinzând spre o consolidare a acestei poziții. Cu alte cuvinte, se constată o egalitate între membrii unor astfel de comunități. Dar egalitatea era, se pare, între bărbați, nu și între bărbați și femei. În privința femeilor, există un text care îi aparține lui Pompeius Trogus și care destul de concludent pentru constata statutul acesteia în societate. Astfel, el amintește de o luptă a geților cu bastarnii în care geții au fost învinși. Drept pedeapsă,regele Oroles i-a pedepsit pe geți "să facă slujba femeilor lor, care slujbe mai înainte lor li se făceau"[2]. În plus, Ovidiu vorbește despre muncile grele ale soției la daci[3].

Inegalitatea dintre bărbați și femei este reflectată și de singura informație păstrată în privința sistemului pedepselor și care se referă la pedeapsa cu moartea aplicată soției adultere[4]. Adulterul și chiar poligamia au fost admise în cazul bărbaților. Femeia trebuia să fie și era, așa cum arată și Horațiu, virtuoasă. Virtutea femeii era o calitate în funcție de care se stabilea prețul pe care îl plătea bărbatul cu ocazia încheierii căsătoriei și devenea o obligație a femeii măritate.

Cu toate acestea, există indicii care ne îndeamnă să credem că în privința proprietății, a moștenirii femeia avea drepturi egale. În primul rând, la căsătorie femeia primea zestre ceea ce indică o grijă egală pentru copii, indiferent că este vorba de fete sau băieți. Existența obiceiului înzestrării este certificată de originea geto-dacă a termenului „zestre”. O altă instituție, având aceleași rădăcini, este cea a înfrățirii. La daci se practica înfrățirea între bărbat și femeie, ceea ce oferea vocație succesorală soțului supraviețuitor. Deci atât bărbatul cât și femeia puteau veni, fără diferențe, la moștenirea soțului decedat. Aceste instituții s-au păstrat și în dreptul medieval românesc.

Analiza comparativă a dispozițiilor dreptului cutumiar românesc cu cele ale dreptului roman arată o gândire socială și juridică diferită, mai ales în privința statutului femeii. Influența romană se manifestă mai mult în dreptul scris, odată cu pravilele bisericești și cu cele laice. Nu putem nega faptul că, în general, vechea mentalitate socială plasează femeia în urma bărbatului, dar pe de altă parte, obștile sătești ale românilor imprimă un caracter democratic și o viziune liberală principiilor și normelor cutumiare ale dreptului românesc. Această realitate tipic românească ameliorează condiția juridică a femeii în perioada medievală.

În domeniul public al dreptului, deși una dintre condițiile succesiunii la tronul domnesc era ca viitorul domn să fie bărbat, exista instituția regenței care oferea, cel puțin temporar, ocazia femeilor de a se afla la conducerea țării, având sigiliu și semnând în nume propriu. Astfel, Marghita, soția lui Simion Movilă, a condus Moldova în numele fiului său minor, Mihai și Țara Românească în numele altui fiu minor, Gavrilă Movilă. La fel vor conduce și doamna Despina, soția lui Neagoe-Vodă sau doamna Elena, văduva lui Petru Rareș. Au fost cazuri în care regența a fost prelungită și după împlinirea vârstei de 15 ani a viitorului domn. Doamna Chiajna a continuat regența până la împlinirea vârstei de 22 de ani a lui Petru cel Tânăr[5] iar Ecaterina doamna, văduva lui Alexandru Mircea Voevod, dădea porunci în nume propriu, în anul 1587, an în care fiul său, Mihnea era major, căsătorit și cu doi copii[6]. Au fost situații în care doamnele au fost ispravnici sau păzitori de scaun în absența soților lor plecați la război cu toate că, în mod normal, din locotenența domnească făceau parte boierii și nu soțiile domnilor plecați temporar. Doamna Ecaterina, soția lui Dabija Voievod, dădea poruncă în lipsa acestuia, în nume propriu și cu pecetea care nu era a domnului. La fel

[1] **Emil Cernea, Emil Molcuț, Istoria statului și dreptului românesc, Editura Press Mihaela, București, 1999, p.90**
[2] **Pompeius Trogus, *Hist. Philipp.*, XXXII, 3, 16.**
[3] **Ovidiu, *Ponticele*, III, 8.**
[4] **Horațiu, *Carmina*, III, 24, 17-24.**
[5] **Mihai T. Oroveanu, Istoria dreptului românesc și evoluția instituțiilor constituționale, Editura Cerma, București, 1995, p.115**
[6] **George Fotino, Pagini din Istoria dreptului românesc, Editura Academiei RSR, București, 1972, p. 56-60**

doamna Safta, soția lui Gheorghe Ștefan Voievod, dădea poruncă la 3 mai 1655, care purta pecetea doamnei peste cartea domnească.

După 1700 doamnele au încetat să mai aibă dreptul de a se mai amesteca în treburile conducerii: „Condamnată să trăiască după moda cea nouă turcească, ele nu mai apar decât foarte rar, ca element de decor alături de domn, la serbări și ceremonii”[7].

În domeniul dreptului privat femeia are aproximativ aceleași drepturi, mai ales în materie succesorală. În primul rând, în ceea ce privește vocația succesorală a descendenților exista în Moldova principiul egalității sexelor care dădea posibilitatea atât băieților cât și fetelor de a veni în mod egal la succesiunea bunurilor mobile și a celor imobile. În Țara Românească, exista cei drept privilegiul masculinității care oferea băieților dreptul de a veni la succesiunea bunurilor imobile. În practică, însă, se menținea înfrățirea pe moșie prin care atât băieții cât și fetele moșteneau bunuri imobile.

Tot în materie succesorală, din categoria claselor de moștenitori legali făceau parte pe lângă descendenți, soțul supraviețuitor și văduva săracă. Aceste dispoziții ale dreptului nescris românesc vor fi păstrate în Codul civil de la 1865. Potrivit art. 684 din cod, văduva săracă primea o parte virilă în concurs cu descendenții și o pătrime din averea soțului în concurs cu ascendenții și cu rudele colaterale.

În privința căsătoriei, se păstrează obiceiul înzestrării fetelor de obicei cu bunuri mobile, dar și cu bunuri imobile. George Fotino în „Studiu asupra situației femeii în vechiul drept românesc” amintea despre un călător din secolul al XVIII-lea și anume, Contele d'Hauterive, care în jurnalul său de călătorie nota: „…în această țară pe care o socoteam atât de nenorocită, cei mai săraci dau fetei lor o zestre”[8]. Nu zestrea în sine acordă femeii drepturi comparative cu cele ale bărbatului, ci faptul că pe toată durata căsătoriei și după aceea femeia era proprietara bunurilor ce formau obiectul zestrei. Ea putea, în calitate de proprietar, să o vândă sau să o dăruiască, având consimțământul soțului. Numai reaua purtare a femeii putea duce la pierderea bunurilor dotale în favoarea soțului[9]. Păstrarea bunurilor dotale în proprietatea femeii măritate deosebește dreptul românesc de dreptul roman, unde bărbatul devine proprietar al acestor bunuri după căsătorie[10].

Dreptul cutumiar acorda prin dispozițiile sale o independență patrimonială și nepatrimonială femeii. În acest sens, ni se pare semnificativ și faptul că fetele și nevestele țăranilor aserviți erau libere și nu luau statutul tatălui, respectiv al soțului. Așa cum reieșea din vechile documente, țăranul aservit era liber să se căsătorească cu oricine fără să ceară acordul stăpânului. „…uneori se însoară cu fată de moșnean, care-i aduce zestre o parte din ocina tatălui ei”[11]. Într-un document de la 11 ianuarie 1618 Alexandru Vodă întărea stăpânirea mânăstirii Argeș asupra rumânilor Tudor și Aldea, feciorii lui Vâlcan din Prăvăleni: „iar când au fost în zilele lui Șerban Vodă iar Vâlcan , tatul acestor rumâni…, el au fugit din satul mânăstirii și s-au dus la ocina muierii lui la Dănești de au șezut până i s-au întâmplat moarte”[12]. De asemenea, fetele rumânului nici pe perioada cât stau în casa părintească și nici după ce se mărită nu sunt supuse la nici un fel de îndatorire[13].

Egalitate exista și la divorț. Atât femeia cât bărbatul puteau cere divorțul pentru motive pe care le stabilea biserica, cum ar fi: imoralitatea, erezia, nebunia, dușmănia bărbatului sau a rudelor acestuia față de soție etc[14]. După divorț era împărțită averea iar în privința copiilor, fetele rămâneau la mamă și băieții la tată[15].

---

[7] Nicolae Iorga, Femeile din viața neamului nostru, p. 72, în George Fotino, op. cit., p. 56-60
[8] Contele d'Hauterive, Mémoire sur l' État de la Moldavie en 1787, București, 1902, p. 321-322, în George Fotino, op. cit., p. 65-66
[9] Idem
[10] Vladimir Hanga, Istoria dreptului românesc. Dreptul cutumiar, Editura Fundației Chemarea, Iași, 1993, p. 83
[11] Constantin Giurescu, Studii de istorie, Editura Eminescu, București, 1993, p. 348
[12] Arhivele Statului, Condica Brâncoveneească, I, nr. 265, p. 386, în Direse, XVII, B, III, p. 181-182
[13] Constantin Giurescu, op. cit., p. 349
[14] Liviu P. Marcu, Istoria dreptului românesc, Editura Lumina Lex, București, 1997, p. 123
[15] Istoria dreptului românesc, Tratat, Vol. I, p. 514-516

Dreptul cutumiar oferă calitate procesuală femeii şi se constată o participare activă în materia probelor. Dintr-o carte de judecată, dată de Matei Basarab pe data de 10 ianuarie 1633 aflăm că Maria, fiica boierului Ivaşcu Golescu, învinuită de necinste de soţul ei Vasile Spătarul face o plângere adresată domnului. Din porunca domnului sunt aduse 12 jurate care vin să probeze nevinovăţia jupânesei Maria: „Nu am putut domnia mea să nu-şi iea jupâneasa Maria lege, ci i-am datu legea 12 jupânese pre revanşe domneşti, ca să jure cu sufletele lor, pre sfânta evanghelia cum nu este jupâneasa Maria nemica vinovată”[16]. În acest fel Vasile Spătarul a pierdut procesul, iar jupâneasa Maria şi-a putut demonstra nevinovăţia.

Constatăm deci că dreptul nescris românesc oferea femeii un rol activ în viaţa socială, având posibilitatea exercitării unor largi prerogative, mai ales în domeniul dreptului privat.

Dreptul scris, introdus începând din secolul al XV-lea, restrânge din aceste drepturi, chiar într-o perioadă în care se încearcă modernizarea dreptului românesc.

3. *CONDIŢIA JURIDICĂ A FEMEII ÎN PRAVILELE LAICE DE LA JUMĂTATEA SECOLULUI AL XVI-LEA ŞI ÎN CODURILE DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA*

Apariţia dreptului scris reprezintă o pagină importantă în evoluţia sistemului juridic românesc. Dar dreptul scris a fost în repetate rânduri o creaţie de bibliotecă, fiind mai puţin ancorat în realitatea românească. Influenţa străină s-a resimţit mai puternic, dispărând filtrul autohton care adapta norma juridică la propria realitate. Acest filtru exista în dreptul cutumiar prin uzanţă, prin aplicarea repetată a unei norme izvorâte din spaţiul autohton. Adaptarea normei la realitatea proprie s-a făcut în dreptul scris în funcţie de disponibilitatea creatorului. De exemplu, pravilele bisericeşti apărute începând din secolul al XV-lea la iniţiativa domnilor Ţărilor Române şi a reprezentanţilor bisericii, erau iniţial doar nişte traduceri ale unor legiuiri bizantine. De aceea, ele nici nu au fost aplicate. În plus, primele pravile au fost redactate în limba slavonă, făcându-le inaccesibile judecătorului laic şi omului de rând[17]. Ceva mai târziu, nevoia de modernizare a societăţii româneşti a stimulat spiritul de imitaţie şi nu creativitatea juridică. Codul civil român de la 1864 sau Constituţia de la 1866 au fost criticate pentru incapacitatea autorilor lor de a realiza principii şi texte de lege care să îşi aibă sursa în realitatea specifică locului şi timpului nostru. Probabil că o mare parte a societăţii nici măcar nu era pregătită pentru o legislaţie modernă. La noi, între secolele XVIII-XIX, abia se făceau primii paşi către industrializare şi către un învăţământ de masă, la care să aibă acces întreaga populaţie.

Şi atunci, care era statutul femeii într-o astfel de societate? Păi, aşa cum s-a observat, pravilele laice de la jumătatea secolului al XVII-lea, codurile realizate la începutul secolului al XIX-lea şi chiar Codul civil de la 1864 stabilesc diferenţe între bărbat şi femeie şi nu creează nici un fel de premisă pentru emanciparea acesteia. Explicaţia ar fi aceea că mentalitatea juridică romană în privinţa femeii se manifestă mai mult în dreptul scris decât în cel cutumiar. În prefaţa Cărţii Româneşti de Învăţătură din 1646 se arată negru pe alb că acest cod a fost redactat de „dascăli şi filosofi, de-au scos den cărţi elineşti şi latineşti toate tocmealele ceale bune şi giudeţele celor buni creştini şi sfinţi împăraţi”[18].

În aceste condiţii, în care limitările sunt datorate şi sexului şi în care se precizează de la bun început că femeia era incapabilă şi era pusă pe acelaşi plan cu orice „ţăran gros şi prost, sau vreun cocon mic de vârstă”[19], atunci nu trebuie să ne mire faptul că drepturile ei au fost restrânse.

---

[16] Bogdan P. Haşdeu, Arhiva istorică a României, III, p. 148, în George Fotino,op. cit., p. 69
[17] Vladimir Hanga, op. cit., p. 120-123
[18] George Fotino, op. cit,. p. 71
[19] Zaceala 2, glava 350 respectiv paragraful 2, glava 51, ÎndreptareaLegii, respectiv Cartea Românească de Învăţătură

În primul rând, femeia încetează să mai aibă deplina proprietate a bunurilor dotale, zestrea fiind administrată în pravile de către bărbat.

În al doilea rând, în materie penală femeia nu are calitate procesuală, acțiunea fiind înaintată de soț pentru soție.

De asemenea, bătaia „cu măsură și pre vină„ aplicată de bărbat femeii nu era pedepsită nici în dreptul cutumiar și nici în pravile, care acordă o reglementare amănunțită în această privință. Astfel, în zaceala 7, glava 185 din Îndreptarea Legii corespunzătoare paragrafului 7, glava 23 din Cartea Românească de Învățătură se arată că: „bărbatul poate să-ș bată muerea cu măsură pentru vina ei, măcară de ar avea și zapis să nu o bată". Măsura era pumnul sau palma, oricât de mult și oricât de des[20]. Măsura era întrecută dacă bătaia era cu toiagul sau cu lemnul, în obraz sau în cap sau cu atâta forță încât putea lemnul s-ar fi putut sfărâma iar victima ar fi putut sângera[21].

Se constată, de asemenea, din textele celor două pravile că în caz de divorț provocat de „vrăjmășia soțului", aceasta nu poate fi probată decât cu martori. Vaietele și țipetele femeii, auzite din casă sau echimozele și excoriațiile provocate de bătaia bărbatului nu constituiau o dovadă a vrăjmășiei acestuia[22].

Codurile realizate la începutul secolului al XIX-lea sunt lăudabile pentru eforturile legiuitorilor din acea perioadă de a crea dispoziții moderne inspirate din sistemul juridic occidental, dar și din vechiul drept românesc. În prefața din Pravilnicesca Condică, Gheorghe Brăiloiu scria că nu este bine să aduci legi străine, ci să cauți totdeauna ca legile să se potrivească cu starea socială care se găsește aici. Aceleași puncte de vedere sunt exprimate și în Legiuirea Caragea și în Codul Calimach.

Cu toate acestea, se pare că nu venise încă vremea în care să se îmbunătățească statutul femeii. Legiuirea Caragea în Capitolul I din Partea întâi prevede că numai bărbații aveau drepturi politice pentru că numai ei puteau deveni „boeri, judecători și cârmuitori obștești" sau „arhierei, preoți și diaconi", în timp ce femeile erau excluse de la „toate cinurile politicești, stăpâniri și slujbe publice". În dispozițiile Codului Calimach, deosebirea de sex era socotită ca fiind „după fire", capacitatea juridică a femeilor continuând să fie redusă, iar participarea lor la viața politică exclusă.

Zestrea este definită în dispozițiile Legii Caragea ca fiind: „averea femeii ce la căsătorie dă bărbatului ei cu tocmeală ca ea să fie stăpâna zestrei totdeauna, iar el să-i ia venitul totdeauna[23]. În art. 1622 din Codul Calimach definiția zestrei era : „averea aceia pe care femeia sau altcineva pentru dânsa, o dă, ori de bună voe sau îndatorit fiind de către legi, ca să o dee bărbatului spre întâmpinarea însărcinărilor căsătoreşti". Așa cum se observă, în special, din definiția Legii Caragea, femeia avea un drept de proprietate asupra bunurilor ce alcătuiau zestrea, iar bărbatul un drept de administrare. Fructele pe care bunurile respective le produc în timpul anului constituiau proprietatea bărbatului: „ zestrea este dreptul femeii, iar rodul al bărbatului însă"[24]

Femeia vinovată de adulter pierdea zestrea care revenea pe jumătate[25] sau în întregime[26] bărbatului, în ipoteza în care din căsătorie nu rezultaseră copii. În cazul existenţei copiilor proprietatea asupra zestrei revenea acestora, soţul beneficiind doar de uzufructul ei.

În privința desfacerii căsătoriei, art. 121 şi art. 122 din Codul Calimach stabileau motivele de divorț pentru fiecare dintre soți. Codul arăta o mai mare indulgență în privința motivelor imputabile bărbatului în comparație cu femeia. Astfel, în timp ce pentru infidelitatea femeii divorţul putea fi acordat fără probleme, necredinţa bărbatului era până la un punct tolerată. Căsătoria se desfăcea doar dacă soţul, „căzând în dragostea altei femei, nu se va părăsi de aceasta". Adulterul o transforma pe femeie în „precurvă". Singurul bărbat pe care o femeie măritată avea voie să-l

[20] Zaceala 9, glava 23 Cartea Românească de Învățătură
[21] Zaceala 6, Ibidem
[22] Zaceala 2, glava 184 respectiv paragraful 2, glava22, Îndreptarea Legii, respectiv Cartea Românească de Învățătură
[23] Legiuirea Caragea, Partea a treia, Capitolul XVI, art. 9
[24] Idem, art. 10
[25] Legiuirea Caragea
[26] Codul Calimach

iubească, cu excepția iubirii filiale sau fraterne, era soţul ei. Infidelitatea masculină era, însă, doar „cădere în dragoste”[27].

Femeia adulteră era închisă într-o mănăstire. Femeia divorţată din pricina adulterului sau a atentatului la viaţa soţului nu mai avea dreptul să se recăsătorească. Dacă era vinovată de alte fapte, se putea recăsători doar după trecerea a cinci ani de la pronunţarea despărţirii, pierzându-şi totodată zestrea, în favoarea fostului soţ şi a copiilor. În schimb, dacă divorţul survenise din cauza bărbatului, femeia îşi putea întemeia o noua familie după împlinirea unui an. În general, indiferent de perioadă, atât în dreptul cutumiar, cât și în cel scris, adulterul femeii a fost mai aspru pedepsit decât cel al bărbatului.

O altă diferență între bărbați și femei se observă în materia succesiunilor prin reintroducerea în Legiuirea Caragea și în Pravilniceasca Condică a privilegiului masculinității. Astfel, se recunoștea numai băieților dreptul la moștenirea părintelui lor, nu și fetelor, acestea având numai dreptul de a fi înzestrate. Legea Caragea reglementa și transmiterea căminului, chemându-i la moștenire pe bărbații descendenți, ascendenți și colaterali, excluzându-le pe femei, cu dreptul pentru ele de a fi despăgubite în bani pentru valoarea succesiunii de la care au fost îndepărtate. Codul civil de la 1864 a abrogat aceste dispoziții, dar nu a înlăturat în totalitate diferențele dintre bărbați și femei. Ameliorări încep să apară abia din secolul al XX-lea

4. REGIMUL JURIDIC AL FEMEII ÎN DREPTUL MODERN

Codul civil român de la 1864, în ciuda criticilor, rămâne emblematic pentru legislația civilă românească.

În ceea ce le privește pe femei, regimul impus de cod este unul auster care se înscrie pe aceeași linie a codurilor anterioare. Astfel, în privința relațiilor de familie autoritatea soțului amintește de autoritatea lui *pater familias* din dreptul roman. El este „cap al familiei” sau „cap al asociațiunii conjugale”. Art. 950, punctul 3, transformă femeia dintr-o femeie capabilă în perioada anterioară căsătoriei într-o femeie incapabilă după căsătorie. Ea nu putea să încheie nici un fel de convenție fără autorizația soțului, nici pentru administrarea bunurilor ei proprii, cu excepția situației în care se opta pentru regimul matrimonial al separației de bunuri.

Femeia măritată nu avea calitate procesuală. Ea nu putea porni o acțiune în instanță și nu putea sta, în orice calitate în justiție, fără autorizația soțului, cu excepția situației în care era inculpată într-o cauză penală.

De asemenea, femeia măritată nu avea dreptul de a exercita o profesie și nici să încheie un contract de muncă fără autorizația soțului.

Prin dispozițiile art. 1224 puterea atribuită soțului în relațiile de familie se concretiza, printre altele, și prin: dobândirea de către femeie a cetățeniei soțului, dreptul bărbatului de a controla conduita, relațiile și corespondență soției, dreptul bărbatului de a avea direcția bănească[28] a menajului, care implica obligația femeii de a vărsa în mâna soțului contribuția ei la sarcinile menajului, preponderența în exercițiul puterii părintești, reglementarea căsătoriei de legea personală a bărbatului, în măsura în care nu era atinsă ordinea publică a țării, atunci când soții erau de cetățenii diferite[29].

Abrogarea privilegiului masculinității acordă vocație succesorală egală descendenților, atât băieții cât și fetele putând veni în mod egal la moștenirea părinților lor. Dezavantajați erau copiii naturali pentru că, după modelul Codului civil francez, era oprită cercetarea paternității sub pretextul apărării familiei legitime. Era tot o modalitate de mascare, de acoperire a adulterului în cazul bărbaților.

Divorțul putea fi cerut de oricare dintre soți, existând egalitate între ei în privința invocării motivelor de divorț.

---

[27] Istoria dreptului românesc, Tratat, vol. II, p. 239;
[28] Anișoara Băbălău, Drept financiar , Editura Universitaria, Craiova, 2017, p. 3-4
[29] Liviu P. Marcu, op. cit., p. 210, Vasile Popa, Adrian Bejan, Instituții politice și juridice românești, Editura ALL Beck, București, 1998, p. 126

Constatăm, deci, și unele ameliorări, dar abia în perioada interbelică femeia dobândește un statut aproape egal cu cel al bărbatului.

După Marea Unire de la 1 decembrie 1918 o primă problemă care trebuia rezolvată era aceea a armonizării legislației pe întreg teritoriul României unite. În domeniul dreptului civil dispozițiile Codului de la 1864 nu au fost abrogate, ci completate printr-o serie de legi speciale. Unele dintre acestea au diminuat inegalitățile dintre bărbați și femei.

O primă lege era cea asupra contractelor de muncă din 1929 prin care se prevedea că femeia nu mai trebuia să ceară acordul soțului în vederea încheierii unei convenții de muncă. Prin legea din 1932 privitoare la ridicarea incapacității femeii măritate era prevăzută posibilitatea femeii de a-și înstrăina bunurile fără autorizația bărbatului.

Prin legea asupra impozitului progresiv pe succesiuni din 1921 soțul supraviețuitor venea la moștenirea soțului decedat după colateralii de gradul al patrulea, aducându-l cât mai aproape de clasa moștenitorilor legitimi.

Egalitatea de regim juridic între bărbați și femei va fi impusă prin legislația comunistă, care va abroga toate dispozițiile contrare societății socialiste. Femeia va dobândi un rol activ atât în viața publică cât și în domeniul privat. Începând cu Constituția din 1948 și continuând cu dispozițiile Codului familiei din 1954 se stabilesc alte relații între soți și un alt statut al femeii în societate. Nu am putea spune că este o viziune specifică regimului comunist pentru că multe din principiile celor trei constituții, adoptate între 1946 și 1989, nu erau valide decât pe hârtie și o serie de drepturi au fost restrânse sau chiar înlăturate. A fost mai degrabă un rezultat al luptei pentru emanciparea femeii existent la nivel global care s-a intensificat către sfârșitul secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea.

În mod concret, însă, prin completările aduse Codului civil în perioada comunistă au fost înlăturate acele dispoziții prin care se prevedea obligația femeii de a da ascultare bărbatului precum și îndatorirea acestuia de a-i acorda protecție. Bărbatul nu mai avea dreptul de a supraveghea corespondența[30] și relațiile personale ale soției. Femeia putea să își aleagă, fără nici un fel de constrângere profesia pe care o dorea.

De asemenea, a fost desființat regimul dotal, iar în privința regimului separației de bunuri a fost înlăturată regula prin care femeia era obligată să verse bărbatului partea ei contributivă pentru susținerea sarcinilor căsătoriei. Fiecare dintre soți era liber să facă acte de dispoziție, de folosință și de administrare asupra bunurilor proprii.

Filiația era comună, atât după tată cât și după mamă, iar copilul din afara căsătoriei avea aceleași drepturi cu cel din căsătorie.

Aceste reglementări s-au menținut și după decembrie 1989, prin principiile celor două constituții și prin dispozițiile actualului Cod civil. Problemele care există în societatea contemporană nu mai sunt legate de diferențele de statut dintre bărbat și femeie, ci de menținere sau de redefinire a „familiei tradiționale”[31]. Discriminările negative sau pozitive nu se mai îndreaptă acum către femeie, ci către grupurile minoritare a căror apartenență sexuală este alta decât cea naturală[32]. Aici este, însă, o discuție deschisă, la fel de delicată ca și aceea a statului femeii, în urmă cu aproximativ o sută de ani.

BIBLIOGRAPHY

1. Adrian Bejan, Vasile Popa, Instituții politice și juridice românești, Editura ALL Beck, București, 1998

[30] Daniela Gărăiman, Sistemele informatice și dreptul privat, Editura Universitaria, Craiova, 2002, p. 6-7
[31] Adrian Bogdan, Drepturile omului. Instrumente și mecanisme internaționale, Editura Universitaria, 2002, p. 85
[32] Simina Badea , ESP Landmarks: Strategies for Teaching English to Law Students, Editura Universitaria Craiova, 2016, p. 9-12

2. Simina Badea , ESP Landmarks: Strategies for Teaching English to Law Students, Editura Universitaria Craiova, 2016
3. Anișoara Băbălău, Drept financiar , Editura Universitaria, Craiova, 2017
4. Adrian Bogdan, Drepturile omului. Instrumente și mecanisme internaționale, Editura Universitaria, 2002
5. Emil Cernea, Emil Molcuț, Istoria statului și dreptului românesc, Editura Press Mihaela, București, 1999
6. *Codul Calimach*, Ediție critică, Editura Academiei RPR, București, 1956
7. Daniela Gărăiman, Sistemele informatice și dreptul privat, Editura Universitaria, Craiova, 2002
8. Constantin Giurescu, Studii de istorie, Editura Eminescu, București, 1993
9. George Fotino, Pagini din Istoria dreptului românesc, Editura Academiei RSR, București, 1972
10. Vladimir Hanga, Istoria dreptului românesc. Dreptul cutumiar, Editura Fundației Chemarea, Iași, 1993
11. Istoria dreptului românesc, Tratat, Editura Academiei RSR, București, 1980
12. Legiuirea Caragea, Tipografia Fane Constantinescu, Craiova, 1905
13. Liviu P. Marcu, Istoria dreptului românesc, Editura Lumina Lex, București, 1997
14. Mihai T. Oroveanu, Istoria dreptului românesc și evoluția instituțiilor constituționale, Editura Cerma, București, 1995

THE EVOLUTION OF CERAMICS DURING THE PREHISTORIC PERIOD LATÈNE ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru

Assoc. Prof., PhD, G. Enescu National Arts University, Iași

Abstract:In this paper, we will focus on the second period of the Iron Age, Latène (actually, only on the first two phases, the one of formation and the one of spreading, after which the inhabitants of there territories will enter Antiquity, for prehistory has ended), presented from the point of view of its ceramics. This period, taking place between Hallstatt and the beginning of history on these territories, starts with the big progress also reflected in pottery with a superior technique of producing foreign pots on the wheel (in parallel with autochtonous pots, handmade), then accompanied by the Greek pots from the territory of today's Dobrogea. It will continue later, in the second phase, the existence of a Dacian pottery in which it is introduced the usage of wheel and in Dobrogea, there were produced luxury immitations after Greek forms (the phenomenon became extended also in the areas of the Geto-Dacians).

Keywords: pithos, Fikellura, kantharos, corona muralis, terra sigillata

Alcătuită din Epoca bronzului și Epoca fierului, Epoca metalelor este perioada în care apar primele semne ale unei revoluții statal-urbane, iar uneltele din piatră sunt înlocuite cu cele din metal (proces început încă de la sfârșitul Eneoliticului). Încă înainte de Epoca mijlocie a bronzului, spațiul carpato-dunărean a devenit unul dintre centrele metalurgice importante ale Europei.

Un nou avânt în dezvoltarea forțelor de producție are loc o dată cu răspândirea metalului mai practic, fierul, a cărui metalurgie, descoperită de hittiți, a ajuns și pe teritoriul României de astăzi. În întreaga Epocă a fierului[1] se intensifică tot mai mult agricultura (prin generalizarea folosirii uneltelor din fier, utilizarea plugului cu brăzdar din fier), dar păstoritul este acum o ocupație de bază, furnizoare de bogăție. Totuși, treptat, datorită limitării migrațiilor, se va reveni parțial la sedentarizare, dar infiltrațiile de grupuri răsăritene vor continua în întreaga Epocă a fierului. Meșteșugarii ocupă un loc aparte în societate; apar negustorii, datorită schimbului tot mai intensiv de mărfuri. Societatea continuă să se diferențieze din ce în ce mai mult în clase distinctive. Consolidarea uniunilor de triburi va duce la conflicte tot mai ample.

În ceea ce privește domeniul ceramicii, meșteșugul olăritului se dezvoltă în continuare, roata olarului devenind acum o unealtă importantă. Celții aduc tehnica lor avansată pentru producția vaselor de lut la roată rapidă.

În prima perioadă a Epocii fierului[2], Hallstatt[3], se cristalizează identitatea triburilor nord-pontice; are loc acum despărțirea proto-tracilor în geto-daci nord-dunăreni (proprii fiindu-le culturi

[1] Cca 1 150/1 000 – 50/70 î.Hr.: data constituirii Statului dac. Cf.Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981, p.25; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1971, p.30;Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982, p.174; H. D., in Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roşu (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[2] Cca 1 150/800 – 450/300 î.Hr. Cf. A. Vulpe, M. Petrescu-Dîmboviţa, A. Lászlo, Cap.III. *Epoca metalelor*, in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe(coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010, p.289; H. D., in Radu Florescu et. al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

cu ceramică decorată cu caneluri) și traci sud-dunăreni (cărora le aparțin culturi cu ceramică imprimată, în grupul tracic meridional). La vechile aspecte ale spiritualității Bronzului se adaugă altele noi: perpetuarea cultului solar, diminuarea numărului necropolelor, practicarea concomitentă a inhumației cu incinerația, dar în Hallstattul târziu incinerația se va extinde treptat (urmând ca în Latène acest rit să devină fundamental)[4].

Un estetic nu foarte prezent în artă este o altă trăsătură a perioadei, dar de semnalat este aducerea de către sciți, în plastica mică (nu foarte abundentă nici aceasta), a stilului zoomorf: animale reprezentate naturalist, în mișcare sau în atitudini complicate.

Mari progrese se înregistrează în a doua perioadă a Epocii fierului[5], Latène[6]. În afara generalizării roții olarului și a metalurgiei fierului – amintim introducerea brăzdarului de fier pentru plug, ce înclină balanța acum din nou spre agricultură, care devine ocupația de bază. Dezvoltarea meșteșugurilor și a specializării producătorilor va intensifica schimburile comerciale, determinând utilizarea tot mai mare a monedei. Societatea geto-dacilor cunoaște o restructurare datorată sporirii producției, acumularea de bogății ducând la dezvoltarea proprietății private și a familiei în detrimentul gintii. Conflictele intercomunitare se amplifică, ceea ce a dus la strângerea legăturilor intertribale. Uniunile de triburi devenind tot mai stabile, are loc acum o dezvoltare a artistocrației tribale. Se produce marea migrație a celților (în sec. al IV-lea î.Hr. ajung și în aceste locuri)[7]. Deși nici aceștia nu au afectat foarte mult societatea și nici teritoriul Daciei, fiind cu vremea asimilați (au pătruns în nord-vestul și centrul Transilvaniei, precum și în Moldova[8], în Transilvania constituind o enclavă), influența lor asupra culturii dacice va fi mai importantă decât a sciților, mai ales prin implementarea unor structuri organizatorice care vor fi preluate ulterior de către daci.

Religia este axată pe cultul lui Zalmoxis, simbol al credinței în viața de după moarte; ca urmare, ritul incinerației (care elibera sufletul nemuritor) se generalizează în lumea geto-dacilor.

Se dezvoltă acum cultura și arta dacilor.

Pe teritoriul Dobrogei de astăzi, existența populației getice este atestată de *Istoriile* lui Herodot, dar așezări fortificate sunt documentate din sec. al V-lea î.Hr., descoperirile demonstrând relațiile autohtonilor cu coloniștii greci.

Se răspândește tehnica superioară a ceramicii. Roata olarului este introdusă în această perioadă, sub influența grecilor și apoi a celților. Influența ceramicii grecești se resimte în descoperirea și în spațiul din afara Dobrogei de astăzi a vaselor specifice, în Moldova amforele de Chios sau de Lesbos datând încă din sec. al IV-lea î.Hr.[9]. Vasele celtice au forme elegante (urna, strachina mică) și decor sobru, în benzi[10].

Primele știri scrise despre geții dintre Balcani și Dunăre datează din sec. al VI-lea î.Hr. (Herodot)[11], despre cei de la Dunărea de Jos se știa încă din sec. al V-lea î.Hr., iar despre daci se vorbește abia în sec. al II-lea î.Hr. Aria de răspândire a neamurilor nord-tracice a fost spațiul carpato-dunărean.

---

[3] Până în anul 800 î.Hr. fiind o perioadă care se confundă cu sfârșitul Epocii bronzului. Cf. H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[4] Constantin Buzdugan, *Riturile funerare ale comunităților hallstattiene târzii din Moldova*, in *Acta Moldaviae Meridionalis*, II, 1980, Vaslui, p.51

[5] 450 (pt. zonele din sud) / 300 î.Hr. (pt. zonele din nord) – 106-271 d.Hr.). Cf. H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[6] Denumită după *oppidum*-ul și locul de cult al celților helveți de lângă La Tène, de pe malul lacului Neuchatel, Elveția, în cadrul clasificării Epocii fierului din 1874 a lui Hildebrand. Cf. A. Vulpe et al., *op. cit.*, p.289

[7] Vasile Pârvan, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, București, Ed. științifică, 1972, p.105

[8] Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.28

[9] A. Vulpe, Cap.V. *Istoria și civilizația spațiului carpato-dunărean între mijlocul secolului al VII-lea și începutul secolului al III-lea a.Chr.*, in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe(coord.), *op. cit.*, p.504

[10] Vasile Drăguț, *Arta românească*, vol. I, *Preistorie, Antichitate, Ev Mediu, Renaștere, Baroc*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982, p.38

[11] Vasile Pârvan, *Getica…*, p.32

În etapa de formare a epocii Latène (450 – 300 î.Hr.), olăria era lucrată la roată – însă mai ales formele străine –, dar în paralel va continua producerea vaselor autohtone, **dacice**, lucrate cu mâna[12], după tradiția neolitică[13]. Ulcioare cu gât înalt, străchini, oale, căni cu o toartă, de o mare varietate de forme, fructiere, boluri, chiupuri – sunt doar câteva dintre formele comune. Tehnica ornamentării cunoaște slipul, care poate fi comparat cu lacul olăriei grecești[14].

Poate cea mai caracteristică și mai răspândită formă este ceașca sau cățuia dacică (utilizată ca opaiț), vas autohton, de formă tronconică, particulare fiind cele două torți inelare (dar și doar una sau chiar trei), cu dimensiuni între 5 și 10cm înălțime și 12-20cm diametrul gurii[15], cu pereți oblici și ușor arcuiți, lucrată doar în mod excepțional la roată, dintr-o pastă cu impurități. O cățuie dacică provenită de la Porolissumera modelată cu mâna din pastă poroasă, arsă oxidant; are forma comună, tronconică, și decorul cu brâu alveolar pe buză și pe bara orizontală de pe pântece, cu cârlige verticale tot din brâu alveolar. Asemănătoare este cățuia dacică cu o singură toartă, inelară, de la Comolău (jud. Covasna), cu buza ușor răsfrântă[16].

Tot de la Porolissum, o fructieră, de asemenea modelată manual din pastă cenușie, are forma obișnuită, cu buza lată și cu rebord pe piciorul galbat. Fructiera de la Popești, arsă oxidant la roșu-cărămiziu și angobată cu alb, este decorată cu brâu crestat la bază și pe buză și cu ghirlande între proeminențele în formă de butoni cu coarne[17].

Urna bitronconică, arsă reducător la negru, cu brâu alveolar pe umăr[18], tot de la Porolissum, se adaugă celei de la Ocnița (jud. Vâlcea) (Buridava), arsă oxidant la roșu, lustruită, al cărui brâu este crestat, striuri în ghirlandă incompletă acoperind gâtul[19].

Vasele-borcan continuă să reprezinte una dintre cele mai frecvente forme (care evoluează de la bombare accentuată, la zvelțețe), cu dimensiuni de cca 15-25cm înălțime, dar ajungând și până la 60cm[20], folosite ca urnă sau pentru provizii, unele cu aspect grosier, cu pereți groși și sfărâmicioși, altele cu aspect îngrijit, în ciuda pastei de calitate inferioară (chiar acoperite cu slip sau cu barbotină). Arderea incompletă le conferă o culoare neuniformă. Decorul este plastic, cu reliefuri în brâie (alveolate, crestate) sau cu proeminențe (butoni cilindrici, tronconici, conici), precum și decor adâncit incizat sau imprimat[21], dispus de regulă pe jumătatea de sus a vasului, sau chiar pe treimea superioară[22].

Și cănile sunt o formă caracteristică, ca cea descoperită la Drobeta-Turnu Severin (jud. Mehedinți), bitronconică, modelată pe roată, arsă reducător, la cenușiu deschis, lustruită. Ca și cana de la Zimnicea, din pastă fină, arsă reducător la cenușiu, a cărei formă – cu pântece globular, fund inelar, gură treflată și toartă supraînălțată – este preluată (dar și adaptată) din ceramica grecească[23]. Ca formă a cănilor, cea mai răspândită este cea cu o toartă, lucrată cu mâna (cu lustru și cu un decor din proeminențe conice pe partea bombată, cu pastile pe umăr, ori cu incizii) sau la roată (cu un decor mai bogat, în cadrul căruia mai puțin frecvent este cel în relief), dar de la sf. sec. al II-lea î.Hr.

---

[12] Sever Dumitrașcu, *Utilitate și artă în ceramica dacică din Crișana*, in *Carpica*, XII, 1980, Bacău, p.45-53
[13] Vasile Pârvan, *Getica…*, p.313
[14] Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Ed. Albatros, 1980, p.263
[15] Viorel Căpitanu, *Cestile dacice ornamentate din dava de la Răcătău*, județul Bacău, in *Carpica*, XXV, 1994, Iași, p.46
[16] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.60
[17] *Ibidem*, p.49
[18] *Ibidem*, p.41
[19] *Ibidem*, p.44
[20] Eugen Iaroslavschi, *Vase tradiționale de provizii în epoca Latène tardiv*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, București, p.51
[21] Silvia Teodor, *Decorul pe vasele borcan geto-dacice*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, București, p.17-31
[22] Eugen Iaroslavschi, *op. cit.*, p.56
[23] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.46

datează şi căni de lux, din pastă fină, cenuşie sau roşie, mai mari, cu proporţii elegante, cu gât prelung, buză evazată, fund înalt şi inelar; decorul este cu nervuri în relief, incizii[24].

O menţiune specială ar trebui făcută pentru decorul animalier al ceramicii geto-dacice, aceste reprezentări fiind întâlnite încă în sec. al IV-lea î.Hr.: pentru perioada aceasta dinaintea epocii antice, de menţionat fiind cana de la Daia (cu incizii reprezentând capride), cana (cu un şarpe reprezentat) şi *pithos*-ul (acesta din urmă, cu decor imprimat) de la Zimnicea, precum şi fragmentul de ceaşcă de la Budurească (aici este incizat stindardul dacilor, *drakones*, alt semn magic, ca şi şarpele menţionat mai sus). În general, reprezentările zoomorfe sunt variate, predomină animalele sălbatice; influenţa este elenistică, maniera este realistă, dinamică, expresivă, iar legătura cu anumite ritualuri ale timpului poate fi luată în considerare[25].

Pe **teritoriul Dobrogei**, vasele greceşti cele mai vechi aparţin stilului *caprelor sălbatice* de la sf. sec. al VII-lea î.Hr., boluri rodhiene decorate cu păsări, rozete, fileuri paralele, *ochiuri*, flori de lotus. Din sec. al VI-lea î.Hr. pătrund vasele din stilul *Fikellura*, din grupul samian, precum şi cele attice (cupele *micilor maeştri*), iar pentru sec. al V-lea î.Hr., frecvente sunt vasele attice cu figuri negre (cele cu figuri roşii continuă să fie rare)[26]. De pe teritoriul Dobrogei, vasele greceşti (amfore de Rhodos, Chios, Thasos şi Lesbos, boluri attice) sau cele imitate de olarii locali (o fructieră de sec. IV-III î.Hr. de la Murighiol, jud. Tulcea, lucrată la roată, cu 4 torţi orizontale în torsadă pe buză şi cu decor interior de feston triplu, realizat cu pieptenele)[27] ajung la aristocraţia getică din sudul Munteniei (ceramică de Thasos, Heracleea Pontică, Rodhos la Zimnicea, jud. Teleorman), precum şi la şefii de trib din Moldova (Curteni, jud. Vaslui, Cotnari, jud. Iaşi, Stânceşti, jud. Botoşani)[28]. Rodhosul este cel mai important centru pe piaţa getică: produsele lui cuprind întreaga zonă extracarpatică, dar ajung şi în zonele intramontane încă din sec. al IV-lea î.Hr., ele cunoscând cea mai mare răspândire în sec. al III-lea – înc. sec. al II-lea î.Hr.[29].

Vase autohtone lucrate cu mâna au fost găsite în număr mic pe teritoriul Dobrogei, cele din Histria aparţinând doar categoriei grosolane, poroase, cu pastă arsă reducător la temperatură joasă (400-500 de grade), amestecată cu nisip, mică, pietricele, scoici, granule de calcar, cioburi pisate: urne (cu decor cu brâu alveolat), căni, străchini, treptat apărând transpunerea unor forme greceşti în ceramica lucrată cu mâna. Ceramica geto-dacică devine spre sec. al II-lea î.Hr. tot mai abundentă (o dată cu afluxul populaţiei getice atrase spre oraş)[30].

Va urma apoi etapa de răspândire a epocii Latène (300 – 100 î.Hr.) (sec. al III-lea – al II-lea î.Hr.). Epoca aceasta de până în sec. I î.Hr. – secol în care geţii şi dacii vor constitui o autentică unitate etno-culturală – este deocamdată o perioadă cu o istorie mai puţin cunoscută, izvoarele antice referitoare la ea şi la acest spaţiu sunt sărace în informaţii (din cauza diminuării legăturilor grecilor cu spaţiul nord-dunărean, ca urmare a invaziei celtice în Balcani, precum şi din cauza crizei oraşelor elenistice, căzute ulterior sub stăpânire romană). Dar la acestea se adaugă şi situaţia locală, internă, lumea geto-dacă aflându-se acum în prefaceri continui, politice – cu puternice formaţiuni tribale –, la care se adaugă începuturile monetăriei (circulaţia monetară fiind cunoscută de geto-daci încă din sec. al IV-lea î.Hr.)[31] şi dezvoltarea unei noi forme de cultură[32].

---

[24] Vasile Ursachi, *Elemente decorative ale cănilor geto-dacice*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, Bucureşti, p.33-43

[25] Valeriu Sîrbu, *Reprezentări animaliere pe recipiente ceramice în lumea geto-dacilor*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, Bucureşti, p.70

[26] Mihai Gramatopol, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei şi teoria culturii*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1982, p.33

[27] *Illiri şi daci*, Cluj-Bucureşti, Muzeul Naţional Beograd, Muzeul de Istorie al Transilvaniei Cluj, 1972, p.154

[28] Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Şerban Papacostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Corint, 2007, p.29

[29] Valeriu Sîrbu, *Consideraţii privind importul amforelor elene şi elenistice pe teritoriul României (sec. VI-I î.e.n.)*, in *Danubius*, vol.VIII-IX, 1979, Galaţi, p.125

[30] Pentru mai multe amănunte, vezi Maria Coja, *Ceramica autohtonă de la Histria. Secolele V-I î.Hr.*, in *Pontica*, III, 1970, Constanţa, p.99-124

[31] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.10

Bastarnii ne-au lăsat în Moldova **cultura Poienești-Lukaševca** – după necropolele din localitatea din jud. Vaslui și din localitatea Lukaševca=Lucașeuca, regiunea Orhei[33]; pătrunși la sf. sec. al III-lea î.Hr., bastarnii nu au avut decât o participare indirectă asupra societății dacice deja constituite, astfel încât au sfârșit prin a fi asimilați.

Dar pătrunderea bastarnilor, prezența sciților, scăderea influențelor grecești și sud-tracice au constituit impedimente în dezvoltarea societății autohtone dacice. (În sec. al II-lea î.Hr., distrugerea fortificațiilor getice din nordul Moldovei: Stânceşti – Botoșani, Moșna, jud. Iași, Cotnari – Cătălina, Bunești a dus la o puternică dislocare a populației, care este posibil să se fi așezat apoi în ținuturile estice ale Transilvaniei)[34].

Totuși, generalizarea metalurgiei fierului va duce la o dezvoltare a societății geto-dacilor, care, spre sf. sec. al II-lea î.Hr., ajunge la un tot mai înalt nivel cultural și al urbanizării, ce vor face posibilă viitoarea organizare de stat unitară.

Ceramica **dacică** a perioadei acesteia (sec. al III-lea – al II-lea î.Hr.), de dinaintea *clasicismului* civilizației geto-dacice duce mai departe tradiția hallstattiană anterioară. Revin forme mai vechi, lucrate manual: oala-sac, oala-clopot și oala-borcan[35].Dar există și ceramică lucrată la roată: fructiera, strachina, caracteristică fiind în continuare ceaşca sau căţuia dacică. Decoraţia este simplă dar rafinată, frecventă este decoraţia cu brâuri alveolare sau cu proeminenţe, acest tip de decor urmând să fie transmis mai departe şi ceramicii populare româneşti[36]. Ceramica găsită la Popești cuprinde toate categoriile vaselor geto-dacice: olăria lucrată manual (cea grosieră, poroasă, și cea fină, lustruită), precum și olăria lucrată la roată (cenușie și mai rar roșcată – cu reproduceri ale tipurilor tradiționale locale). Caracteristice olăriei de la Popești sunt și capacele de oale cu vârf modelat în cap de vultur. La acestea se adaugă și importurile: amfore din Rodhos și Cos, precum și mici vase pictate[37]. Vasele geto-dacice găsite în așezarea de la Băiceni sunt lucrate cu mâna, arse neuniform, în cuptoare primitive, dat fiind petele de diferite nuanțe, cu o pastă cu cioburi, pietriș și chiar pleavă ca degresant; dar întâlnim și ceramică lucrată la roată, din pastă de calitate superioară (aici fiind găsite și fragmente de vase de tip bastarnic, precum și fragmente de amfore grecești, probabil rodiene, și chiar fragmente celtice, lucrate la roată, cu buza îngroșată și cu pastă amestecată cu grafit)[38].

Cultura Poienești-Lukaševca este o cultură compozită, dezvoltată în 3 faze, corespunzătoare descoperirilor de la Poienești, Borosești, Doliniany[39], în care ceramica este caracteristic bastarnă, cu un primitivism ce distonează cu ceramica getică contemporană (cenușie, lustruită): este lucrată cu mâna, dintr-o pastă zgrunțuroasă, de calitate slabă, arsă reducător la negru și lustruită. Formele predominante sunt: urne mari, tronconice, cu fund îngust și pereți evazați și arcuiți, străchini și castroane tronconice, capace sau străchini foarte evazate, cu fund îngust[40], olărie de bucătărie cu suprafața barbotinată, olărie fină, neagră, lustruită, cu torți în X[41].

Două vase din pastă grosolană de la Poienești sunt modelate cu mâna, au neregularități și asimetrii, evidentă instabilitate; sunt de culoare neagră, lustruite; astfel de vase sunt rare pe teritoriul României (ca și în stepele nord-pontice).

---

[32] M. Babeș, Th. Isvoranu, Cap.VI. *Spațiul carpato-dunărean în secolele III-III a.Chr.*, in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe(coord.), *op. cit.*, p.517-518
[33] *Ibidem*, p.543
[34] Viorica Crișan, *Aspecte privind relațiile dacilor din estul Transilvaniei cu ținuturile extracarpatice (sec. II a. Chr. – I p. Chr.)*, in *Istros*, X, 2000, Brăila, p.239-240
[35] A. Vulpe, *op. cit.*, p.527
[36] Vasile Drăguț, *op. cit.*, p.44
[37] Radu Vulpe, *Așezări getice din Muntenia*, București, Ed. Meridiane, 1966
[38] Attila László, *Așezarea daco-getică de la Băiceni (secolele IV-II î.Hr.)*, in *Arheologia Moldovei*, VI, 1969, București, p.75-79
[39] A. Vulpe, *op. cit.*, p.545
[40] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.130
[41] M. Babeș, Th. Isvoranu, *op. cit.*, p.545

Pe teritoriul Dobrogei, importurile greceşti continuă, dar ateliere locale (ca cele de la Histria, de sec. III şi II î.Hr.) produc vase cu angobă şi cu firnis[42].

Întâlnim şi imitaţii de lux după formele greceşti (de exemplu, un *kantharos* cu un decor imprimat cu şiruri de palmete ce înconjură vasul, având deasupra un şir de cercuri cu cruciuliţe, decor cu cruciuliţe împodobind şi partea superioară a torţilor), ori după amfore rodiene ori, în stil original – după vase deliene (megariene) – vase emisferice fără torţi şi fără picior şi cu un decor în relief, acoperite cu firnis, făurite din pastă de bună calitate, arse şi la roşu şi reducător. Cele mai multe fragmente de cupe deliene greceşti s-au găsit la Histria, decorate cu frunze de lotus. Dar s-au găsit şi la Tomis, Callatis, Tuzla[43]. La cele de la Histria, formele sunt variate, clasificabile în 3 categorii: cu margine uşor înclinată spre interior, cu marginea îndoită în afară şi cu margini drepte. Decorul este compus în general din ove, baghete, rozete, spirale, meandre, elemente vegetale, zoomorfe, antropomorfe, fundul fiind ocupat de un medalion. Datarea lor începe încă din sec. al II-lea î.Hr., ele continuând să existe până în epoca romană, când vor fi înlocuite cu *terra sigillata*. Bolurile megariene de la Tomis şi de la Callatis sunt importuri, un exemplu fiind un bol cu caliciu vegetal de la Tomis, în care frunzele de lotus sunt acoperite de cele de acant, cu un chenar cu frunze de laur, sau bolul tot de aici cu medalionul central decorat cu o rozetă din frunze de lotus, cu bustul zeiţei Tyche în centru, drapat şi laureat cu *corona muralis*, în rest, decorul fiind dispus pe 3 registre florale şi zoomorfe (delfini, grifoni), valuri etrusce[44].

Geto-dacii au copiat de la greci în general amforele şi cupele deliene, adaptându-le. Le găsim în aşezările de la Zimnicea, Popeşti, Piscul Crăsani, Bucureşti. Au pereţi mai groşi decât ai celor greceşti (1cm), sunt lucrate la roată şi în tipare de lut, cu buza îngroşată şi forme conice spre fund, cu umăr, dar întâlnim şi forme semisferice, cu umăr redus. Decorul este împrumutat şi el de la greci, dar se păstrează şi elemente autohtone, ca spiralele şi cârlionţii (regăsiţi şi pe coifurile de la Agighiol şi de la Coţofeneşti) sau motive decorative proprii ornamenticii noastre populare: cornişe, bastonaşe, cârlige imitând frânghia. Bogăţia decorului acestui tip de vase le conferă un de necontestat scop ritualic, mărturie putând constitui, de exemplu, motivul palmei drepte de pe un vas de la Zimnicea, care poate fi pus în legătură cu gestul orantului[45]. O imitaţie de cupă deliană găsită la Bucureşti are un decor realizat cu un tipar: două linii paralele încadrează o linie în zig-zag şi puncte în relief, în rest fiind repetate de 4 ori şiruri de proeminenţe despărţite de un ornament în formă de ace de brad[46]. Cupa deliană găsită la Snagov (jud. Ilfov) este semisferică, cu suprafaţă cu luciu metalic şi cu un decor cu un şir de perle grupate câte 3, cu rozete şi cercuri şi cu un element deosebit: 6 cercuri în relief, ce cuprind impresiunea unei monede dacice.

Am făcut astfel cunoştinţă cu o ceramică ce ne ajută la înţelegerea unui moment important al Preistoriei de pe teritoriul ţări noastre, şi anume cel al sfârşitului acesteia (o dată cu etapa de înflorire, încheiată apoi prin etapa de stingere a *Latène*-ului, Preistoria acestor meleaguri ia sfârşit). Dar deocamdată, etapele de formare şi de răspândire a *Latène*-ului ne-au lăsat o ceramică descrisă pe de o parte pe teritoriile ocupate de geto-daci şi, pe de altă parte, pe teritoriul Dobrogei de astăzi. Dacă ceramica dacică cunoaşte un parcurs evolutiv de-a lungul acestor două prime etape *Latène*, cel puţin în ceea ce priveşte tehnica de producere (prin adoptarea de la celţi a roţii olarului), o evoluţie se înregistrează şi în cadrul vaselor de pe teritoriul Dobrogei, prin extinderea prin imitaţie a olăriei de lux grecească, produsă treptat şi de atelierele locale, dar chiar şi de cele din zonele locuite de geto-daci.

---

[42] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p.68

[43] Radu Ocheşeanu, *Bolurile „megariene" din colecţiile Muzeului de arheologie Constanţa*, in *Pontice*, II, 1969, Constanţa, p.212

[44] *Ibidem*, p.219-230

[45] Pentru detalii despre cupele deliene, vezi Irina Casan-Franga, *Contribuţii cu privire la cunoaşterea ceramicii geto-dacice. Cupele „deliene" getice de pe teritoriul României*, in *Arheologia Moldovei*, V, 1967, Bucureşti, p.7-35

[46] *Illiri şi daci*, p.160

BIBLIOGRAPHY

CĂRȚI

Bărbulescu, Mihai, Deletant, Dennis, Hitchins, Keith, Papacostea, Şerban, Teodor, Pompiliu, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Corint, 2007
Crișan, Ion Horațiu, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Ed. Albatros, 1980
Drăguţ, Vasile, *Arta românească*, vol. I, *Preistorie, Antichitate, Ev Mediu, Renaştere, Baroc*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982
Florescu, Radu, Daicoviciu, Hadrian, Roşu, Lucian (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980
Giurescu, Constantin C., Giurescu, Dinu C., *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1971
Giurescu, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981
Gramatopol, Mihai, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei şi teoria culturii*, București, Ed. Albatros, 1982
Illiri şi daci, Cluj-București, Muzeul Național Beograd, Muzeul de Istorie al Transilvaniei Cluj, 1972
Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Geto-dacii. Strămoşii românilor. Vestigii milenare de cultură şi artă*, București, Ed. Meridiane, 1980
Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980
Pârvan, Vasile, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, București, Ed. științifică, 1972
Pârvan, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982
Petrescu-Dîmboviţa, Mircea, Vulpe,Alexandru (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010
Vulpe, Radu, *Aşezări getice din Muntenia*, București, Ed. Meridiane, 1966

ARTICOLE

Buzdugan, Constantin, *Riturile funerare ale comunităților hallstattiene târzii din Moldova*, in *Acta Moldaviae Meridionalis*, II, 1980, Vaslui, p.51-60
Casan-Franga, Irina, *Contribuții cu privire la cunoaşterea ceramicii geto-dacice. Cupele „deliene" getice de pe teritoriul României*, in *Arheologia Moldovei*, V, 1967, București, p.7-35
Căpitanu, Viorel, *Cetățile dacice ornamentate din dava de la Răcătău*, județul Bacău, in *Carpica*, XXV, 1994, Iași, p.45-74
Coja, Maria, *Ceramica autohtonă de la Histria. Secolele V-I î.Hr.*, in *Pontica*, III, 1970, Constanța, p.99-124
Crișan, Viorica, *Aspecte privind relațiile dacilor din estul Transilvaniei cu ținuturile extracarpatice (sec. II a. Chr. – I p. Chr.)*, in *Istros*, X, 2000, Brăila, p.239-249
Dumitrașcu, Sever, *Utilitate și artă în ceramica dacică din Crișana*, in *Carpica*, XII, 1980, Bacău, p.45-53
Iaroslavschi, Eugen, *Vase tradiționale de provizii în epoca Latène tardiv*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, București, p.51-58
László, Attila, *Așezarea daco-getică de la Băiceni (secolele IV-II î.Hr.)*, in *Arheologia Moldovei*, VI, 1969, București, p.65-90
Ocheșeanu, Radu, *Bolurile „megariene" din colecțiile Muzeului de arheologie Constanța*, in *Pontice*, II, 1969, Constanța, p.209-244
Sîrbu, Valeriu, *Considerații privind importul amforelor elene și elenistice pe teritoriul României (sec. VI-I î.e.n.)*, in *Danubius*, vol.VIII-IX, 1979, Galați, p.123-137
Sîrbu, Valeriu, *Reprezentări animaliere pe recipiente ceramice în lumea geto-dacilor*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, București, p.69-77

Teodor, Silvia, *Decorul pe vasele borcan geto-dacice*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, București, p.17-31
Ursachi, Vasile, *Elemente decorative ale cănilor geto-dacice*, in *Arheologia Moldovei*, XVIII, 1995, București, p.33-43

THE CITY OF INEU DURING THE SECOND OTTOMAN OCCUPATION (1658-1693)

Sorin Bulboacă

Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract:In 1658 the Timisoara vilayet extended to the detriment of Zarand, occupying the towns of Ineu and Dezna, as well as the villages around these fortifications. Thus, Ineu sandwich returned in 1658 between the borders of Timisoara vilayet. In the second half of the seventeenth century, Ineul becomes the administrative center of the Timisoara vilayet. It is significant that in the defter of 1660, when the Ottoman armies and their captains were enrolled, the vilayet Ineu (Yanova) was registered instead of the Timisoara vilayet.In 1660, Evliya Celebi considered Ineul as the main locality of vilayet. In Ineu there is the window of Kuprulu Mehmed Paşa, a very beautiful and beautiful glaze, with a roof of olans and a stone minaret, frequented by many Muslims. The glass of Hasecki Osman Aga is in the center of Ine, being crafted and beautiful, being covered with olans, with a plank of planks.

Keywords: population, administration, fortress, occupation, episcopate

Introducere

Studiul își propune să evidențieze, pe baza izvoarelor și a literaturii de specialitate, impactul administrației otomane asupra orașului Ineu, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, precum și rolul strategic și militar important jucat de cetatea Ineu în cadrul vilayetului Timișoarei și raporturile cu Principatul Transilvaniei.

A doua cucerire Ineului și instaurarea administrației otomane

În 1658, în condițiile în care principele Transilvaniei, Gheorghe Rákóczi al II-lea, fusese mazilit de sultan în urma expediției nefericite din Polonia, din 1657, pașa din Buda ajunge cu oastea sa sub zidurile cetății Ineului, pe care o asediază. Pentru a face față situației, principele Rákóczi vine personal în aceste părți. Între timp, Poarta a numit un alt principe, în persoana lui Francisc Rhedey, căruia, printr-o scrisoare amenințătoare, marele vizir i-a pretins predarea imediată a Ineului, sub pretextul că această cetate, înaintea lui Mihai Viteazul, fusesen sub stăpânire otomană[1]. În luna mai 1658, pașa Gurdsi Ghena din Buda a ajuns sub zidurile Ineului, jefuind peste tot, inclusiv în satele din jurul cetății. Deși ostașii din Ineu erau în stare să nimicească forțele otomane, ei se închid în cetate, permițând oștii turcești din Timișoara să sosească în sprijinul atacanților. Pentru preîntâmpinarea atacului concentrat otoman, principele Rákóczi a sosit în valea Crișului Alb, dar a trebuit să plece în Bihor pentru a aduna noi forțe.

La 27 iunie 1658, fostul principe se întoarce în Ineu, de unde a pornit împotriva Aradului, pe care îl cucerește. În acest context, pașa Ghenan, care se afla la Lipova, pornește cu trupele sale împotriva lui Gheorghe Rákóczi al II-lea, ridicându-și tabăra la Păuliș. Deși învinge oastea otomană, Gheorghe Rákóczi al II-lea nu folosește avantajul victoriei de la Păuliș și se retrage către Oradea. Astfel, Ineul rămâne din nou izolat și lipsit de ajutor, în 28 august 1658 turcii reușind să-l încercuiască complet. Cei 500 de călăreți trimiși în grabă de fostul principe nu mai pot să pătrundă în cetatea Ineului. Apărarea cetății era foarte dificilă deoarece în interior se aflau femei, copii și

[1] Geza Kovach, *Dominația otomană în Zărand*, în ****Aradul permanență în istoria patriei*, Arad, 1978, p. 150.

bolnavi iar mulți soldați au fugit, căpitanului cetății rămânându-i la dispoziție doar 350 de apărători[2].

Turcii au început imediat pregătirea asaltului, fiind umplute cu apă și ridicate șanțurile de pe lângă Crișul Alb. Pașa a adus 16 tunuri și, în 2 septembrie 1658, a somat pe cei asediați să se predea. Speriați, în 3 septembrie, căpitanii au predat cetatea Ineu cerând doar condiția să poată pleca în mod liber. Drept pedeapsă, la Oradea, fostul principe a ordonat decapitarea exemplară a căpitanilor care au predat Ineul fără luptă[3]. În 1658, vilayetul Timișoara s-a extins în detrimentul comitului Zarand, prin ocuparea cetăților Ineu și Dezna, precum și a satelor din jurul acestor fortificații.

Astfel, **sandjakul Ineu** a revenit, în anul 1658, între hotarele vilayetului Timișoara[4].În anii următori, pașa din Ineu a urmărit, în mod sistematic, cucerirea localităților din ținutul Hălmagiului, sub pretextul că sultanul, în 1660, a decis ca garnizoana Ineului să fie stăpână asupra a 40 de sate din împrejurimi. Din lista localităților trimisă de pașa Hasim, noul comandant al cetății Ineu, rezultă că turcii au cucerit nu 40 ci 60 de sate[5].

În anul 1666, trupele otomane din Ineu și Oradea continuă pătrunderea în direcția Bradului. În 9 ianuarie 1670, ei jefuiesc Hălmagiul, apoi Leasa, răpind vitele iobagilor și capturând copiii. Din aceste motive, principele Apaffy se plânge marelui vizir iar David Rozsnyay, reprezentantul său la Istanbul, se prezintă personal la acesta, relatând despre jafurile săvârșite de militarii otomani în comitatul Zarand. Marele vizir Ibrahim a ordonat o anchetă, efectuată de pașa de Timișoara. Unii spahii au fost pedepsiți, însă cuceririle otomane până la ”*După Piatră*” au rămas. Doar 5 sate din jurul Ineului au fost lăsate în mod formal în posesia principelui Apaffy[6].

Societate, religie și economie în Ineu în a doua jumătate a veacului al XVII-lea

În a doua jumătate a veacului al XVII-lea, Ineul devine centrul administrativ al vilayetului Timișoara. Este semnificativ faptul că, în defterul din 1660, în care au fost înscrise oștile otomane și căpeteniile lor, vilayetul Ineu **(Yanova)** a fost înregistrat în locul vilayetului Timișoara. Din același izvor se deduce că, la data respectivă, sandjakul Timișoara nu era condus de un sandjakbeg, deoarece *hasul* beglerbegului Huseyin a cuprins atât această unitate administrativ –militară, cât și sandjakul Ineu. Acest fapt dovedește identitatea dintre vilayetul Ineu și vilayetul Timișoara care, în 1660, au fost una și aceași provincie a Imperiului Otoman, deși izvoarele narative s-au referit adesea la **beglerbegii de Ineu**. În anul 1660, Evliya Celebi a considerat Ineul drept localitatea principală a vilayetului: ”... ”...*Cetatea Ineu a devenit acum reședință de sangeac pentru pașa de Timișoara*...”[7]. Același Evliya Celebi considera, în 1660, că, în vreme de război, sangeacul Ineului putea să dispună de 8000 de ostași[8].

Cea mai frumoasă și exactă descriere a cetății[9] și orașului Ineu[10], realizată în 1660-1664, ne-o oferă călătorul turc Evliya Celebi efendi:

---

[2]*Ibidem*, p. 151,

[3] Carol Gollner, *Gheorghe Rákóczy II*, București, 1977, p. 128-135.

[4] Cristina Fenești, *Vilayetul Timișoara (1552-1716)*, Editura Ariergarda, Timișoara, 2014, p. 140.

[5] Sorin Bulboacă, *Cucerirea și administrația otomană în comitatul Zarand secolele XVI-XVII)*, în Doru Sinaci, Emil Arbonie (coord.), *Administrație românească arădeană. Studii și comunicări din Banat –Crișana*, vol. XI, Arad, 2016, pp. 89-90.

[6] Marki Sándor, *Arad vármegye és Arad szabad kiraly város története,* vol. II/2, Arad, 15, pp. 112-124.

[7] ****Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, Partea a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 329.

[8]*Ibidem*, p. 513.

[9]*Ibidem*, p. 513: *”... Este o cetate în formă pătrată așezată pe malul râului Criș; are bastioane mici de piatră, care amintesc de zidul Ye'djudj; iar în fiecare din ele încap 1000 de oameni, fiecare are câte 10 tunuri balimeze. E o singură poartă pe latura de miazăzi, iar cheia o păstrează aga al ienicerilor care locuiește în cetate.*
Prin șanțurile cetății curge doldora râul Criș. Înăuntru, aproape de poartă se află geamia sultanului Mehmed. Lângă această geamie se găsesc un turn de ceas din scânduri și o moară cu cai. În interiorul cetății se află cetatea nouă. E o mică cetățuie frumoasă, în care, în afară de odalele ienicerilor, nu se mai află nimic altceva. În cele patru colțuri sunt patru turnuri solide cu acoperiș de scânduri și cu ziduri late de douăzeci de picioare. Această cetate interioară are o poartă ce dă spre apus; și șanțul acesteia e plin cu apa râului”.

"*Slavă Domnului, din epoca aceea, această cetate Ineu rămânând în mâna islamului, a devenit un oraş mare, păzit de Allah. Hass-I Hümâyün al paşei, apoi şi timirioţii (erab-i tuccar, greşit pentru timar) şi Ziameturile sunt înscrise în defterurile Timişoarei, în prezent este un mevleviyet de 500 de accele, are pârcălabul cetăţii, yeniceri odasi, un aga al haseki-ilor, un post de kethüda al spahiilor, o unitate de panţeraţi (bir oda cebeci), o unitate de tunari, aga al cetăţii dinafară, un aga al aripei drepte, un aga al aripei stângi, aga üryân, agă al beşliilor, agă al martolosilor, agă al voluntarilor; în total sunt 10 agalâcuri. Sunt ca la 8000 de ostaşi şi apărători* "[11].

Evliya Celebi remarcă faptul că majoritatea locuitorilor oraşului Ineu era reprezentată de români iar oraşul era în proces de dezvoltare, fiind înfloritor. În Ineu se află **geamia lui Kuprulu Mehmed Paşa**, o geamie trainică şi foarte frumoasă, cu acoperişul de olane şi cu minaret de piatră, fiind frecventată de mulţi musulmani. **Geamia lui HaseckiOsman aga** se află în centrul Ineului, fiind lucrată cu măiestrie şi având un aspect frumos, fiind acoperită tot cu olane, posedând un minaret de scânduri. Deasupra porţii acestei geamii se afla o pisanie în versuri ("kitabe"), din 1073 A.H. (16 august 1662-4 august 1663). **Geamia lui Sofu Kenan paşa** era acoperită cu olane şi poseda un minaret din scânduri. În apropierea ei era situată şi **geamia luiKopruluzade Fazil Ahmed paşa.**

Moscheea, existentă încă la începutul secolului al XX-lea, între colţul de sud-est a cetăţii şi podul peste Crişul Alb este, cu cea mai mare probabilitate, geamia lui Kopruluzade Fazil Ahmedpaşa**,** ridicată de către fiulmarelui vizir Koprulu Mehmed paşa**,** recuceritorul cetăţii Ineu, în cadrul unui vakif ce a cuprins şi un han în vecinătate[12]. Clădirea era o construcţie simplă de piatră, cu plan pătrat, orientat în direcţia est-sud-est, cu tavan simplu din lemn. În interior, moscheea avea un balcon de lemn, sprijinit pe doi stâlpi din lemn, care au fost înlocuiţi, în anul 1850, cu stâlpi de

---

[10]*Ibidem*, p. 513-515: "*...Orașul Ineu. Râul Criș trece prin el. Pe malul drept și pe cel stâng al acestui râu se află un oraș mare, care, având forma curbată, se întinde pe pământ ca un arc. De jur împrejur sunt vreo patru mii opt sute de pași; în prezent e o palancă pe cale de dezvoltare. Are în total bastioane bine întărite și trei porți, și anume: spre miazăzi, poarta Timișoarei, spre apus, poarta Gyulei, spre răsărit, poarta Oradiei; toate sunt de lemn. Și șanțul acesteia (al pălăncii) e plincu apele râului Criș.Se adunaseră zece mii de raiale care săpau un șanț nou.*
În acest oraș se află geamia lui Köprülü Mehmed Paşa; e o geamie trainică și foarte frumoasă, cu acoperișul de olane și cu minaret de piatră;are mulți enoriași. Geamia lui kaseki Osman aga; și ea se află în centru;e o geamie frumoasă și lucrată cu măiestrie;este acoperită cu olane și are un minaret de scânduri...
Geamia lui Sofu-Kenan paşa e acoperită cu olane și are minaret de scânduri. În apropierea ei, tot la capătul podului amintit, se află geamia lui Köprülüzade Fazil Ahmed paşa. În afară de acestea, mai sunt și meceturi.
Are în total 800 de case, cu și fără etaj, acoperite cu olane și înconjurate cu grădini. Acesta este un oraș înfloritor, care și acum e în plină dezvoltare. Râul Criș curge tocmai prin mijlocul orașului; din toate ferestrele și balcoanele se pescuiesc diferiți pești. Numărul mare de grădini și parcuri de trandafiri din împrejurimi, mărimea diferitelor grădini, precum și înfățișarea și așezarea fiecărei grădini în parte sunt de nedescris.
Dintre toate clădirile cele mai frumoase sunt:saraiul pașei, așezat lângă poarta Gyulei, are tindă și baie și mai multe încăperi, cu și fără etaj. Toate, fiind acoperite cu olane, sunt construcții împodobite și înfloritoare. Ferestrele balcoanelor acestor case privesc spre râul Criș.
Fiecare sarai are bărci și plute; toți se suie în ele cu prietenii și merg la viile din împrejurimi sau în grădinile din fața locuințelor lor, unde petrec și se distrează. Prin vii ei își hrănesc sufletele lor cu cântecul melancolic al privighetorii, cufundându-se în plăceri și voluptăți. În livezile înconjurătoare, parfumul trandafirilor, zambilelor și al feluritelor anemone îl îmbie pe om. Pe malul râului sunt sădiți pomi roditori și nenumărați chiparoși mlădioși, care umbresc râul Crișului, făcând din el un loc tot așa de umbros ca și aleile persane.Așezându-se în grupuri sub acești copaci umbroși, locuitorii vilaietului spun povești, deoarece acest oraș fiind o cucerire nouă, guvernatorul vremii a dat locuitorilor drepturi depline și voie totală. De aceea, dezvoltându-se în fiecare zi, vin aici raiale și beraiale chiar și din alte sangeacuri și orașe. Până acum, nu are decât o singură baie. La capătul podului de lemn de peste râul Criș, Ahmed paşa, fiul lui Köprülü, a construit un han frumos, acoperit cu olane.
Aici se găsesc, în total, două sute de prăvălii; altfel de construcții încă nu sunt. Este un oraș foarte, foarte bogat. Raialele de aici sunt ardeleni și valahi. Ostașii de aici sunt poturi și bosniaci, care, după obiceiul trupelor de la Timișoara și Lipova, poartă îmbrăcămintea locuitorilor din serhat...".

[11] *Ibidem*, p. 511.

[12] Gyul Somogyi, *Arad szabad királyi város és Arad vármegye községeinek leírása (Descrierea oraşului liber regesc Arad şi a comunelor comitatului Arad),* vol. II/1.2, Arad,1913, p. 114.

cărămidă. Lângă clădire se ridica minaretul construit din piatră fasonată, având, în anul 1934, o înălţime de circa 17 metri. Ferestrele clădirii erau relativ mici, apropiate de tavan. Pe faţada de sud erau 3, pe cea de est 2, iar pe latura de nord o fereastră. Moscheea a fost utilizată între 1702 şi 1858 ca biserică parohială romano-catolică. Ulterior, după construirea unei noi biserici, a servit ca fabrică de oţet, minaretul servind drept coş de fum. În anul 1878, clădirea a fost restaurată[13].

În 1672, vizirul Ineului Kasîm paşa, i-a scris principelui Transilvaniei, Mihail Apafi I, oferindu-i asigurări că, rezultatele cercetărilor făcute cu privire la încălcarea hotarului osmano-transilvănean în părţile Ineului şi Caransebeşului îi vor fi aduse la cunoştinţă, cerându-i ca, la rândul său, să ia măsuri pentru păstrarea păcii şi pedepsirea celor care ar încălca-o[14]. Kasîm paşa îl informează pe principele Apafi că ”*împotriva turcilor noştri s-au adunat laolaltă mai mulţi tâlhari rămaşi de la preavestit răposatul tâlhar Trâmbiţă şi au făptuit diferite nelegiuiriîmpotriva hotarelor deja stabilite...Ajungând, cu voia lui Dumnezeu, la Ineu, ne-am îngrijit să fie adus ţăranul prins, pentru a-l cerceta, ba chiar şi pe gornicii luaţi de tâlhari şi implicaţi în aceeaşi treabă îi vom scurta de cap, dacă se va dovedi că s-au abătut de la pacea binecuvântată...*”[15].

În ianuarie 1686, la Adrianopol, sultanul Mehmed al IV-lea a emis un firman prin care a poruncit paşei Ineului, Şahin Mehmed, şi cadiilor din Ineu şi Lipova, ca oamenii lor să nu mai comită vreun act de silnicie împotriva ţăranilor din satele transilvănene aflate la hotarul cu teritoriul otoman şi nici împotriva celor care trec dintr-o parte în alta frontierei, urmând să-i pedepsească pe cei care ar cuteza să-i încalce porunca[16].

La începutul lunii octombrie 1686, beilerbeiul Ineului, Husein Silahdar paşa, s-a plâns principelui Mihail Apafi de atacarea şi jefuirea locuitorilor din Bucova şi Remetea Luncă de către tâlharii pătrunşi prin Poarta de Fier a Transilvaniei la instigarea lui Ştefan Naláczi şi Petru Turnea, precum şi de cotropirea unor sate din părţile Ineului de către alţi tâlhari, toate reprezentând încălcări grave ale teritoriului otoman înregistrat în deftere. Beilerbeiul Ineului i-a cerut principelui Transilvaniei trimiterea unui delegat la Ineu, pentru a cerceta acolo, împreună cu un reprezentant otoman defterele originale, precum şi pentru pedepsirea exemplară a actelor de violenţă şi a lua măsuri pentru prevenirea altora[17]. Husein Silahdar paşa, în scrisoarea trimisă lui Mihai Apafi, menţionează că ”*unii dintre tâlharii transilvăneni nu s-au astâmpărat şi au împovărat satele din părţile Ineului cu diferite dări, abuzuri pe care, nu credem că le comit fără îngăduinţa voastră. Prin căpetenia ceauşilor din Ineu am binevoit să vă trimitem lista amintiţilor tâlhari cu scopul ca, odată ce veţi fi aflat, acei tâlhari dă fie pedepsiţi potrivit cu fărădelegile lor comise împotriva păcii, spre a fi altora drept pildă, aşa cum se cuvine, deoarece preaputernicul împărat nu consimte la o astfel de tulburare a păcii binecuvântate...*”[18]. Vizirul Husein Silahdar paşa, beilerbeiul Timişoarei, din Ineu, în acelaşi an 1686, i se plânge printr-o altă scrisoare principelui Mihai Apafi în legătură cu încălcarea hotarului osmano-transilvănean în zona Caransebeşului şi a Lugojului, de către tâlhari veniţi din Transilvania, de ameninţarea producerii unor acte asemănătoare şi în satele din zona Ineului, cerând prinderea şi pedepsirea exemplară a celor vinovaţi, precum şi aplanarea în comun a situaţei tensionate de la graniţă[19].

Cu toate acestea, incidentele şi tâlhăriile de la frontiera principatului cu vilayetul Timişoarei au continuat, astfel că în 1687, vizirul Mehmed paşa al Ineului s-a plâns din nou principelui Mihai Apafi de atacarea şi jefuirea populaţiei din sate aflate în părţile Ineului şi Lipovei de către o bandă de tâlhari care acţiona sub steagul căpitanului din Sebeş şi se retrăgea după fiecare jaf pe teritoriul Transilvaniei. Paşa Ineului i–a cerut principelui Transilvaniei să îi prindă fără întârziere pe acei

[13] Arhivele C.M.I., Fond 5.24, *Dosar Ineu.*
[14] Costin Feneşan, *Diplomatarium Banaticum*, vol. II, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2017, p. 478-480, doc. 194.
[15] *Ibidem*, p. 479.
[16] *Ibidem*, p. 494-495, doc. 202.
[17] *Ibidem*, p. 495-497, doc. 203.
[18] *Ibidem*, p. 497.
[19] *Ibidem*, p. 497-500, doc. 204.

tâlhari şi să-i pedepsească în mod exemplar, oferindu-se să procedeze în mod similar cu tâlharii care îşi aveau sălaşul pe teritoriul otoman[20].

Sfârşitul administraţiei otomane în Ineu

În urma eşecului dezastruos al turcilor la Viena, în 1683, trupele austriece reiau ofensiva şi, înaintând metodic, recuceresc în 1688 cetăţile Lipova, Şoimuş, Lugoj, la 7 iunie 1692, Oradea şi după un atac concentrat generalul Heisler ocupă pe rând aşezările din jurul Ineului. La 15 mai 1693, garnizoana din cetate se predă austriecilor. Prin pacea de la Carlovitz (26 mai 1699), turcii au recunoscut trecerea Transilvaniei sub stăpânirea Imperiului Habsburgic.

După anexarea acestor teritorii, austriecii plasează în valea Mureşului şi a Crişului Alb, regimente grănicereşti. Din acest sistem militar local făceau parte: Ineul, Şicula, Gurba, Şiria şi Galşa . În noul context istoric, Ineul face parte din Imperiul Habsburgic, cunoscând în veacul al XVIII-lea, o dezvoltare continuă.

O concluzie scurtă

Administraţia otomană în Ineu a contribuit, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, la dezvoltarea economică a oraşului. Cetatea Ineului a continuat să deţină un rol strategic şi militar important, fiind pentru câteva decenii, după 1660, reşedinţa vilayetului Timişoara. Deşi populaţia creştină românească rămâne majoritară, în Ineu se stabilesc mai multe familii de turci, construindu-se o moschee şi 4 geamii.

BIBLIOGRAPHY

Arhivele C.M.I., Fond 5.24, *Dosar Ineu.*

Bulboacă, Sorin *Cucerirea şi administraţia otomană în comitatul Zarand secolele XVI-XVII),* în Doru Sinaci, Emil Arbonie (coord.), *Administraţie românească arădeană. Studii şi comunicări din Banat –Crişana*, vol. XI, Arad, 2016.

****Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, Partea a II-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Feneşan, Costin, *Diplomatarium Banaticum*, vol. II, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2017.

Feneşan, Cristina, *Vilayetul Timişoara(1552-1716),* Editura Ariergarda, Timişoara, 2014.

Gollner, Carol, *Gheorghe Rákóczy II*, Bucureşti, 1977.

Haţegan,Ioan *Beilerbei de Timişoara. Contribuţii la cronologia beilerbeilor timişoreni*, în ****Vilaietul Timişoarei (450 de ani de întemeiere a paşalâcului) 1552-2002*, Editura Mirton, Timişoara, 2002.

Kovach, Geza *Dominaţia otomană în Zărand*, în ****Aradul permanenţă în istoria patriei*, Arad, 1978.

Marki, Sándor, *Arad vármegye és Arad szabad kiraly város története,* vol. II/2, Arad, 1895.

Somogyi, Gyula, *Arad szabad királyi város és Arad vármegye községeinek leírása (Descrierea oraşului liber regesc Arad şi a comunelor comitatului Arad),* vol. II/1.2, Arad,1913

[20]*Ibidem*, p. 500-502, doc. 205.

THE LIFE OF MONKS IN CONSTANTINOPOLE IN THE TIMES OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

Claudiu Cotan

Assoc. Prof., "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The 4th century was the best period of glory, development and organisation of monasticism, which fact made desired by the Christians willing to live a secluded life, in asceticism and prayer. The desert of Egypt was populated with great monasteries accommodating thousands of monks, while the hermits could find isolated places here to facilitate their prayers and ascetic exercises. The harsh patriarch Theofilos of Alexandria raised against the Egyptian monks accused of Origenism, an error blamed by the Ecumenical Council V. The monks living in Nitria, Kellia and Scetis desert were slaughtered and evicted from their cells. Followed by the hate of the Alexandrine patriarch, the monks tried to escape to Constantinople, hoping to get the help of patriarch John Chrysostom and the protection of the emperor. Patriarch John suffered because of this conflict, because after two sentences he had to go into exile, where he died. The Egyptian monks and those from Constantinople had a decisive role in the conflict that brought about the removal of John. If the monks around Theophilos of Alexandria proved military discipline, total obedience and submission to their patriarch, we cannot say the same thing about the monks of Constantinople. Most times the monastic life in the capital city of the empire was affected by the quarrels among the monks, by the inclination to heresy some of them proved, as well as by their opposition to the authority of the patriarch. The monks gathered around John to protect him. John was not loved by the monks of the capital city. Only a few friends remained around him, among whom Saint John Cassian, and especially the girls dedicated to the ascetic life, headed by Olimpiada, the disciple of patriarch John. Saint John Cassian laid the foundation of the Western monasticism, both for men and for women, setting up the two monasteries of Marseille, where he implemented the principles and canons of the Eastern monasticism.
For John Chrysostom monastic life represented the climax of the Christian experience. On one hand, he encouraged such a Christian manifestation, but on the other hand he asked the monks to involve in the life of the city too. He himself was a perfect model of monk-bishop, wishing to promote the monks with a good Christian life in the leadership of the Churches. Although he has always praised the prayer of the monks, Saint John defended the family and urged them to educate the young people in the spirit of the Gospel. Due to his great social and pastoral activity, Saint John Chrysostom is model of the Orthodox bishop today. The present study tries to present some of the dramatic conflicts that brought about the end of Saint John Chrysostom, as well as the role the monks played in these conflicts. John had a well established image of how the life of the monks should have looked like, of their devotion to asceticism and prayer, as well as of their involvement in the life of the Christian communities, as the monks who defended the Antiochians threatened by the cruel punishment of the emperor did. The image of the perfect monk is nicely presented by John Chrysostom in his monastic ascetic works. Saint John asked these monks not to avoid the call of hierarchy, but accept to be at the head of the Church not to make room to the impostors willing of fame and wealth.

Keywords: monasticism, Egyptian monks, Antiochians, exile, sentence, council

Mic de statură, cu faţa suptă şi fruntea brăzdată de riduri adânci, cu capul chel şi vocea slabă, Sfântul Ioan Gură de Aur, precum o vedetă a zilelor noastre, şi-a transmis peste timpuri imaginea, nu prin postere, ci prin icoanele pictate pe zidurile bisericilor şi prin memoria comunităţilor creştine care au văzut în el modelul episcopului-ascet, a celui care a îmbinat reuşit

vieţuirea monahală cu îndatoririle episcopale. Sfântul Ioan Gură de Aur rămâne până astăzi desăvârşitul model de episcop, de predicator şi misionar exemplar: *„Dintre toţi părinţii Bisericii, el este acela a cărui predică s-a învechit cel mai puţin. Predica sa morală şi socială parcă e scrisă astăzi. Este o cinste pentru Biserică să aibe oameni precum Ioan Chrisostomul, care nu au dat mâna cu puterea, cu banii, şi au ştiut să ia apărarea celor săraci. Toată credinţa acestui om se exprimă în cuvântul său. Şi acest cuvânt trăieşte mereu"*[1].

Sfântul Ioan s-a născut la Antiohia în anul 349 (data naşterii sale nu se cunoaşte cu precizie, istoricii plasând-o între anii 344-354)[2]. Creştinismul nu era încă religia domninantă, concurând cu marile culte păgâne, iudaismul şi cultul pagan al împăratului roman. Domnia împăratului Teodosie cel Mare a dat creştinismului avantajele care l-au făcut religia imperiului. Cu împăratul Teodosie imperiul dobândea şi o singură capitală, Constantinopol, declarat la Sinodul ecumenic din 381 cel de-al doilea scaun ecclesiastic după Roma, vechea capiatală. La Constantinopol s-a ridicat o nouă aristocraţie în mare parte creştină, care prin urmaşii lui Constantin cel Mare a dobândit numeroase pivilegii. Aceşti nobili compuneau Senatul şi aparatul administrativ al imperiului. Capitala imperiului avea însă în Alexandria şi Antiohia două oraşe rivale serioase. Antiohia se bucura de o poziţie geografică ce-i favoriza comerţul cu Orientul şi Europa. Antiohienii aveau însă şi o frumoasă viaţă bisericească. Numeroşi creştini antiohieni se declarau partizani ai vieţii ascetice petrecând cu plăcere în compania călugărilor. La rândul lor femeile rămase văduve refuzau o a doua căsătorie şi se dedicau operelor de caritate şi activităţii misionare. Spre toate marile oraşe ale imperiului se îndreptau cei sărăciţi, sclavii şi dezertorii. Ioan Gură de Aur vorbeşte în omiliile sale de un aflux de străini care veneau în Antiohia, mărind rândurile săracilor şi cerşetorilor. Valul de străini se datora unor schimbări sociale care se produceau în imperiu şi care au durat până în secolul al VII-lea. Fenomenul poate fi asemănat cu afluxul de populaţie care s-a revărsat în zilele noastre din ţările ex-comuniste spre Occident[3]. Deşi din punct de vedere religios în imperiu exista o mare diversitate, chiar dacă numărul creştinilor era în creştere, cultura greacă realiza unitatea statului, limba greacă contribuind la dezvoltarea comerţului şi economiei, la răspândirea ideilor şi concepţiilor religioase. În oraşe festivităţile păgâne erau prezente, iar tinerii învăţau retorica în şcolile pagane, acolo unde se pregăteau pentru cariera de avocat sau cea de funcţionar public. În Antiohia continua să fie influentă, mai cu seamă în comerţ, minoritatea iudaică care avea şi o sinagogă în centru oraşului. Piaţa oraşului era una bogată, mai cu seamă atunci când erau festivităţi religioase care adunau pe locuitorii din oraş şi din împrejurimi (*Omilii despre statui* - Omilia a XVII-a). Olimpiadele care se desfăşurau la fiecare patru ani adumau în oraş şi mai mulţi străini. Antiohia era o cetate cu o puternică prezenţă militară, fiind capitala Siriei şi centru administrativ al Orientului. Împăraţii Constantin al II-lea, Iulian, Jovian şi Valens au petrecut mult timp în acest oraş aflat pe frontul persan. Suburbia Daphne era cu precădere o zonă a staţionării administraţiei imperiale romane. În Antiohia, împăratul Iulian Apostatul încuraja populaţia păgână să aducă jertfe zeilor. El însuşi a fost martor al distrugerii, în urma unui incendiu, a templului lui Apollo, retorul Libanius având curajul să-i învinuiască pe creştini de distrugerea frumoasei statui şi a templului păgân. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost şi el unul dintre cei care au trăit acele evenimente, fiind conştient de schimbările ce se produceau în oraşul său.

Într-un asemenea oraş cosmopolit s-a născut Ioan, într-o familie onorabilă şi cu o oarecare prosperitate. Tatăl său, Secundus, mare dregător militar, a murit curând după naşterea copilului. Mama sa Antusa, descendentă dintr-o familie nobilă creştină, rămasă văduvă la 20 de ani, s-a dedicat cu râvnă şi perseverenţă educaţiei fiului ei. Primele elemente ale educaţiei creştine, Ioan le-a primit de la mama sa. Educaţia clasică şi-a format-o la şcoala retorului Libanius şi pe lângă filosoful Andragatiu. Acest lucru dovedeşte că familia lui Ioan era una importantă şi înstărită,

[1]Adalbert Hamman, *Părinţii Bisericii*, trad. Pr. Ştefan Lupu, Edit. Sapienţia, Iaşi, 2005, p. 194.
[2] Wendy Mayer, Pauline Allen, *John Chrysostom*, Published by Routledge, London, 2000, p. 3.
[3] Constantin Bosinis, *Teologie şi politică în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică", Serie Nouă, Anul XVII (89), 2007, p. 205.

capabilă să cheltuiască sume semnificative pentru educaţia tânărului antiohian. Pregătire şi-a încheiat-o probabil la vârsta de 18 ani, fiind destinat serviciului civil. La un an după absolvire, Ioan s-a prezentat înaintea episcopului Meletie pentru a fi botezat. A frecventat şi asketerionul lui Diodor, preot hirotonit de Meletie al Antiohiei, ajuns apoi episcop de Tars, şi al lui Carterios, în tovărăşia prietenilor săi Teodor, viitorul episcop de Mopsuestia şi Vasile, probabil episcopul de Rafaneea. Asceza consta acum în păstrarea fecioriei, adoptarea unei costumaţii specifice şi rugăciunea comună alături de alţi tineri. Această asceză nu impunea părăsirea casei părinteşti[4]. Cu puţin timp înainte de exilul lui Meletie în Armenia (371), Ioan a fost numit lector (anagnost), citind în cultul liturgic textele din Vechiul Testament şi din epistole.

După moartea Antusei, Ioan a putut să se dedice ascezei, probabil la scurt timp după ridicarea sa în rangul de lector. El s-a retras în munţii Antiohiei, unde a dus patru ani o viaţă severă sub conducerea unui bătrân ascet sirian, iar după aceea, doi ani a stat retras într-o peşteră, unde s-a silit cu studierea Scripturii[5]. Asceza dură practicată acum i-a cauzat o suferinţă de stomac care l-a urmărit toată viaţa, la care s-au adogat şi alte boli care i-au cauzat în final moartea. După şase ani de asceză, Ioan a revenit în Antiohia, unde se întorsese din exil şi episcopul Meletie. Şi-a reluat activitatea de lector timp de doi ani până la hirotonia sa în diacon. În anul 381, Meletie l-a făcut diacon. Probabil viaţa exemplară a episcopului Antiohiei l-a determinat să accepte în final hirotonia. Despre arhiepiscopul Meletie consemna în corespondenţa sa Sfântul Vasile cel Mare: *„Dacă Cuvioşia Ta ar putea să-şi dea seama cam cât de mare este bucuria ce-mi faci ori de câte ori îmi scrii, atunci sigur că n-ai lăsa să treacă nici un prileji să nu-mi trimiţi vreo epistolă, ba le vei şi provoca, înţelegând astfel de prilejuri, întrucât ştii ce răsplată pregăteşte Atotbunul Dumnezeu pentru astfel de cazuri de întărire sufletească a celor întristaţi. Aici toate sunt pline de suferinţe, aşa încât singurul refugiu din astfel de nepăsări este gândul la Prea Cuvioşia Ta, pe care contactul cu epistolele Tale, pline de multă înţelepciune şi har, îl fac totuşi vioi. De aceea, ori de câte ori pun mâna pe o epistolă de a Ta, mă uit mai întâi cât e de lungă: ea îmi este cu atât mai dragă cu cât trece peste mărimea obişnuită a epistolelor. Apoi, pe măsură ce încep să o citesc mă bucur de fiecare cuvânt pe care-l întâlnesc; în schimb, cu cât mă apropii de sfârşitul ei, mă întristez”*[6].

Sfântul Ioan a fost hirotonit preot în 386 de episcopul Flavian, urmaşul lui Meletie, care murise în timpul Sinodului II ecumenic. Imediat a fost numit predicator al catedralei construită de Constantin cel Mare în Antiohia. Cu siguranţă Ioan a fost un apropiat al lui Flavian, preluând unele dintre îndatoririle acestia. În cei doisprezece ani cât a fost preot în Antiohia, Ioan l-a însoţit permanent pe episcopal său.

Dărâmarea statuilor împăratului Teodosie şi ale membrilor familiei sale în timpul unei revolte din anul 387, răscoală provocată de fiscalitatea excesivă, a adus locuitorilor Antiohiei ameninţarea cu pedeapsa exemplară a autorităţilor imperiale. De teamă, unii antiohieni au părăsit oraşul, baia publică, teatru şi piaţa fiind închise. În schimb bisericile erau pline, Ioan predicând în fiecare vineri seara şi în duminici. Episcopul Flavian a plecat la Constantinopol spre a cere clemenţă împăratului Teodosie, iar Sfântul Ioan a rostit de-a lungul întregului Post al Paştelui 21 de omilii, numite *Omiliile despre statui*, în care a încercat să-i liniştească pe credincioşii îngroziţi. În apărarea antiohienilor au venit şi călugării ce se adăposteau în munţii din preajma oraşului: *„Fără să-i cheme nimeni, văzând ce nor grozav a înconjurat cetatea, au venit din toate părţile ca nişte îngeri din cer şi mergând la dregătorii cei mari, au vorbit cu îndrăzneală, apărând pe vinovaţi şi arătându-se dispuşi să-şi pună capetele lor numai să-i scape de necazuri pe cei închişi”* (Omilia a

[4] Wendy Mayer, Pauline Allen, *John Chrysostom*, p. 6.
[5] Vezi Iordăchescu Cicerone, *Istoria vechii literaturi creştine*, vol. II, Edit. Moldova, Iaşi, 1996.
[6] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duhul. Corespondenţă*, (PSB, vol. 12), trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, pp. 224-225; Yves Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, vol. I, Paris, 1957, p. 144.

XVI-a)[7]. Succesul lui Flavian pe lângă împăratul Teodosie a adus şi lui Ioan renumele de mare predicator. Activitatea sa ca preot al Antiohiei, mai cu seamă în domeniul social şi misionar l-a făcut cunoscut până la Constantinopol.

La moartea patriarhului Nectarie al Constantinopolului, în 397, Sfântul Ioan a fost numit patriarh al capitalei prin influenţa pe care marele dregător Eutropie o exercita asupra slabului împărat Arcadie. Teofil al Alexandriei l-a hirotonit arhiereu la 26 februarie 398, gest pe care l-a săvârşit sub presiunea şi ameninţarea împăratului. Teofil încercase să impună ca ierarh al Constantinopolului pe unul dintre apropiaţii săi, preotul Isidor. Plecarea lui Ioan la Constantinopol i-a întristat pe antiohieni care îl vedeau urmaş al lui Flavian. Curând Ioan a ajus în conflict cu Eutropiu, iar după eliminarea acestuia în 399, lupta împotriva episcopului a fost preluată de împărăteasa Eudoxia şi patriarhul Teofil al Alexandriei. Patrologul Adalbert Hamman preciza următorele despre caracterul şi capacitatea de conducere a Bisericii pe care le avea marele ierarh constantinopolitan: *„Ioan nu era personajul adaptat pentru funcţia ce i s-a dat. Nu era nici diplomat, nici monden. Adversarii săi îi reproşau că este autoritar, distrugător. El însuşi recunoaşte în Tratatul despre preoţie că era înclinat spre mândrie, invidie, mânie. E sigur că nu era deloc un personaj comod. Avea violenţa celor blânzi, depăşiţi de evenimente, exasperaţi de rezistenţe. Ioan era reformator atât prin rigoare, cât şi prin temperament. Ştia să folosească „maniera de a acţiona forte" când reforma o impunea. Probabil responsabilităţile îl aduseseră la asprime şi rigiditate.*

Ioan începe reforma de la el însuşi. Debarasează casa episcopală de luxul adunat de predecesorul său. Mânca singur şi, după spusele lui Palladiu, ducea o „viaţă de ciclop". Pune capăt recepţiilor somtuoase. Reformează clerul şi călugării, deschide spitale şi case de azil. Întreprinde evanghelizarea satelor şi se străduieşte să-i aducă la ortodoxie pe goţi, care erau numeroşi în regiune. Combate sectele eretice, pe novaţieni şi arieni, cu o vigoare destul de severă, susţinut de puterea statală. Suntem jenaţi mai ales de atitudinea şi intoleranţa sa faţă de evrei, din cauza persistenţei comunităţilor iudeo-creştine în Siria, Ioan este antisemit. Este adesea polemist la adresa lor, în predica sa, întotdeauna cu o vigoare care merge până la nedreptate"[8].

Sfântul Ioan şi-a început activitatea de mare ierarh al capitalei imperiului prin a stârpi neregulile şi abuzurile preoţilor din eparhia sa. El a convocat un sinod la Efes, în 401, unde se produseseră o serie de nereguli, evidentă fiind simonia şi unde a reuşit să pună ordine după ce a caterisit un număr important de episcopi. Cea mai mare încercare pentru păstorirea sa a venit din sânul Bisericii[9]. La aceste tensiuni s-a adougat şi conflictul cu goţii arieni numeroşi în Constantinopol, unde cereau să aibe o biserică proprie.

Ioan a ajuns repede în rivalitate cu episcopul Teofil al Alexandriei. Marele oraş african era un centru al apărării ortodoxiei, iar episcopii care i-au urmat lui Atanasie cel Mare au rămas fideli învăţăturii de la Niceea. Concurenţa dintre Alexandria şi Constantinopol devenea inevitabilă, mai cu seamă în momentul în care în fruntea clerului alexandrin a fost numit Teofil. Momentul potrivit s-a ivit când a fost convocat Sinodul de la Stejar (403), unde Teofil a reuşit să-l înlăture pe Ioan Gură de Aur. Sinodul trebuia iniţial să-l judece pe Teofil pentru atitudinea sa violentă faţă de călugării egipteni pe care patriarhul alexandrin îi învinuia de origenism. Peste o jumătate de secol Biserica din Alexandria a fost condusă de aceeaşi familie, a episcopilor Teofil şi Chiril, cea ce a determinat o continuare a resentimentelor faţă de Constantinopol şi faţă de Ioan Gură de Aur. Chiril a refuzat constant reînscrierea lui Ioan în diptice, afirmând că reintegrarea acestuia în rândul episcopilor ar fi ca reprimirea lui Iuda în colegiul apostolilor[10]. Condamnarea lui Ioan la Stejar s-a

[7] Nicolae Chifăr, *Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur faţă de nedreptăţile sociale*, în „Revista Teologică", Serie Nouă, Anul XVII (89), 2007, p. 105.
[8]Adalbert Hamman, *Părinţii Bisericii*, pp. 192-193.
[9] Jivi Aurel, *Sfântul Ioan Hrisostom, Arhipăstor la Constantinopol*, în „Mitropolia Banatului", 1969, nr. 4-6, pp. 226-235; Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia", 1957, nr. 4, pp. 531-555; Vezi Gheorghiu Virgil, *Gură de Aur – atletul lui Hristos*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 2004.
[10]Adalbert Hamman, *Părinţii Bisericii*, pp. 241.

datorat acţiunii unite a episcopilor egipteni şi a celor nemulţumiţi de atitudinea austerului episcop al Constantinopolului.

Monahismul a cunoscut în secolul al IV-lea perioada sa de glorie, de înflorire şi organizare care l-au făcut să fie râvnit de creştinii doritori de viaţă retrasă, asceză şi rugăciune. Pustiul Egiptului s-a umplut de mari mănăstiri cu mii de călugări, iar pusnicii îşi găseau aici locurile izolate care să le faciliteze rugăciunea şi exerciţiile ascetice. Împotriva monahilor egipteni acuzaţi de origenism, eroare teologică condamnată la Sinodul V ecumenic, s-a ridicat durul patriarh Teofil al Alexandriei. De pe urma conflictului a avut de suferit patriarhul Ioan, care în urma a două condamnări a trebuit să ia drumul exilului unde a murit. În tulburările care au determinat înlăturarea lui Ioan, monahii egipteni şi cei din Constantinopol au avut un rol decisiv. De cele mai multe ori viaţa monahală din capitala imperiului era tulburată de certurile dintre monahi, de înclinaţia spre erezie a unora dintre ei, dar şi de spiritul de frondă faţă de autoritatea patriarhului. Ioan nu era iubit de monahii capitalei. În jurul său s-au aşezat doar câţiva prieteni, dar mai ales fecioarele dedicate vieţii ascetice în frunte cu Olimpiada.

Pentru Ioan Gură de Aur vieţuirea monahală reprezintă o culme a trăirii creştine. Pe de o parte el încuraja acest fel de manifestare creştină, dar cerea monahilor şi o implicare în viaţa cetăţii. El însuşi a fost un model desăvârşit de episcop-monah, dorind promovarea în fruntea Bisericilor a monahilor cu viaţă creştinească frumoasă. Acestor monahi le-a cerut Sfântul Ioan să nu fugă de chemarea arhieriei, ci să accepte să fie în fruntea Bisericii pentru a nu lăsa loc impostorilor dornici de faimă şi înavuţire.

Venirea călugărilor egipteni „Fraţi Lungi" la Constantinopol, izgoniţi de Teofil din Egipt ca origenişti, avea să provoace actul final al vieţii patriarhului. Ura lui Teofil împotriva călugărilor care nu i se supuneau, de cele mai multe ori din pricina deciziilor sale autoritare, a atins culmi de neimaginat până atunci. Chiliile călugărilor din pustiul Nitriei şi Scheti au fost distruse de flăcări, iar sute de călugări şi-au găsit sfârşitul. Teofil a ridicat armata împotriva călugărilor acuzaţi de origenism. Monahii care scăpau din chiliile inceniate erau alungaţi sau ucişi de soldaţi. Masacrul monahilor a durat o noapte întreagă. Cei patru fraţi - „Fraţi Lungi" - şi trei sute de monahi au reuşit să fugă în deşert. La Alexandria, Teofil i-a anatemizat şi excomunicat pe cei care scăpaseră din masacru şi care rătăceau în grupuri mici prin deşert. Prin pustiul egiptean o mare parte dintre călugări au pierit de foame, sete şi boli. S-au îndreptat în grup spre Ierusalim, unde au fost primiţi de episcop. Teofil al Alexandriei nu a ezitat să-i condamne nici în refugiul lor din Ţara Sfântă, cerându-i episcopului Ierusalimului să-i alunge pe călugării condamnaţi de el. Alungaţi din Ierusalim, monahii Nitriei au căutat azil în alte locuri. Dar pretutindeni erau urmăriţi de ura lui Teofil. „Fraţii Lungi" ştiau că Ioan Gură de Aur era episcop la Constantinopol şi nădăjduiau în ajutorul lui. Din cei trei sute care au scăpat din pustiul Nitriei au debarcat la Constantinopol doar cincizeci. Ioan Gură de Aur a fost foarte impresionat de suferinţele pe care le îndurase şi i-a găzduit în casele bisericii Învierii, iar sarcina de a-i hrăni şi a le purta de grijă a încredinţat-o Olimpiadei, ucenica sa.

Ioan i-a primit pe aceşti monahi pe care i-a aşezat în Constantinopol fără a intra în comuniune cu ei şi fără a le primi plângerea contra lui Teofil. Călugării exasperaţi şi speriaţi de violentul Teofil s-au adresat împăratului, care a dispus convocarea patriarhului alexandrin în faţa arhiepiscopului capitalei. Teofil l-a trimis înainte pe Sfântul Epifanie, spre a-l compromite pe Ioan ca origenist. Episcopul Salaminei şi-a dat seama în final că era folosit de Teofil şi a părăsit capitala. Patriarhul Alexandriei avea de partea sa pe împărăteasa Eudoxia, nemulţumită de predicile dure ale episcopului Ioan şi pe episcopii Acaciu de Bereia din Siria, Severian al Cabalei şi Antioh al Ptolemaidei. Sinodul, la care a venit şi Teofil, i-a cerut lui Ioan să se prezinte la Stejar, aproape de Calcedon, spre a se dezvinovăţi de învinuirile aduse. Ioan nu s-a prezentat, dar cu toate acestea a fost depus spre nemulţumirea multora şi chiar a episcopului Romei. Sinodul condus de mitropolitul Pavel al Heracleei i-a adus lui Ioan 29 de acuzaţii formulate de doi diaconi din Constantinopol ce fuseseră excomunicaţi pentru adulter şi crimă de Ioan.

Exilat din ordinul împăratului şi aflându-se deja în Bitinia, patriarhul Ioan a fost rechemat din cauza răscoalei poporului care-şi cerea păstorul înapoi, speriat de un cutremur de pământ ce lovise Constantinopolul, dar şi de moartea subită a mitropolitul Pavel al Heracleei, fostul preşedinte al Sinodului de la Stejar. Patriarhul Ioan a fost primit în triumf, dar împăcarea n-a durat decât două luni.

Spre sfârşitul anului 403, Ioan a criticat aspru neorânduielile care s-au produs cu ocazia inaugurării unei statui de argint a Eudoxiei, aproape de biserica unde slujea el, fiindu-i tulburată slujba şi predica. Eudoxia, după sfatul lui Teofil, a convocat un sinod care l-au depus a doua oară pe Ioan, ca nefiind reintegrat de un sinod după prima depunere. Cu câţiva ani înainte de naşterea lui Ioan Gură de Aur, în 341, avusese loc la Antiohia un sinod cu participarea a aproape o sută de episcopi care au aprobat un număr de douăzeci şi cinci de canoane. Pe baza acestor canoane patriarhul Ioan a fost trimis în exil a doua oară. Canoanele acest sinod antiohian l-au ajutat pe Teofil al Alexandriei în bătălia pe care a dus-o împotriva lui Ioan. Canonul patru al acestui sinod preciza că: *„Orice episcop depus din scaunul său fie pe drept, fie pe nedrept de un sinod şi care îndrăzneşte să urce din nou în el din proprie autoritate fără să fi fost disculpat de condamnarea sa de către acelaşi sinod sau de către un altul, fără să fi fost rechemat de judecătorii săi la funcţiile sale episcopale, fără să-i fie permis să se justifice, şi oricine i-ar fi alături în îndrăzneala sa sau ar colabora cu el, să fie exclus din comuniunea Bisericii”.* Canonul cinci obliga statul în aplicarea unor astfel de decizii sinodale: *„Dacă un preot sau un episcop exclus din Biserică continuă să facă tulburări, să fie reprimat de puterea din afară (a statului) ca un răzvrătit”.* Pe baza acestor hotărâri, împăratul a aprobat exilul patriarhului. Acestea s-au petrecut în Postul Paştelui din anul 404. Ioan a fost arestat în palat şi exilat după Rusalii, la 20 iunie 404. Exilul şi sfârşitul lui Ioan ne sunt cunoscut din scrisorile sale expediate prietenilor devotaţi. Din cauza legăturilor sale frecvente cu prietenii din Constantinopol şi Antiohia, autorităţile imperiale l-au deportat la Pityus, un orăşel pe malul răsăritean al Mării Negre. Ioan a murit pe drum spre această localitate, la Comana, în Pont, în ziua de 14 septembrie 407. Resturile sale pământeşti au fost aduse şi depuse cu pompă în biserica Sfinţii Apostoli, la Constantinopol, de către împăratul Teodosie al II-lea şi patriarhul Proclu, în anul 438. Apreciindu-i valoarea de mare predicator şi părinte al Bisericii, scriitorul bizantin Nichifor Calist mărturisea în cunoscuta sa lucrare istorică din secolul al XIV-lea: *„Am citit mai bine de o mie de predici ale lui, care revarsă o dulceaţă de negrăit. Din tinereţea mea l-am iubit şi i-am ascultat vocea ca şi cum ar fi fost a lui Dumnezeu. Iar ceea ce ştiu şi ceea ce sunt îi datorez lui”*[11].

Sfântul Ioan a fost supranumit *„ambasadorul săracilor şi carităţii”*, combătând cu putere nedreptăţile sociale ale timpului, provocate de inegalitatea enormă dintre bogaţi şi săraci. Ioan critica reaua administrare a bogăţiei şi nu bogăţia în sine, precum nu considera nici sărăcia o virtute. Ioan vedea adevărata comunitate creştină ca cea descrisă în Faptele Apostolilor în care se practica proprietatea comună a bunurilor. Ioan încuraja pe cei bogaţi să facă milostenii, dând chiar exemplul său prin împărţirea averii moştenite de la părinţi şi apoi când a devenit patriarh al Constantinopolului prin vânzarea pentru ajutorarea săracilor a vaselor şi obiectelor scumpe pe care le deţinea arhiepiscopia[12]. Cât a fost preot în Antiohia a organizat un serviciu social de pe urma căruia au beneficiat mii de săraci. În Constantinopol sărăcia era chiar mai cruntă decât în celelalte oraşe din Asia Mică. Cu banii Bisericii şi ajutorul unor creştini, episcopul Ioan a reuşit să restaureze spitalele în care zăceau bolnavii de lepră şi tot felul de suferinzi. Cuvântul dur al ierarhului s-a îndreptat şi împotriva menţinerii sclaviei printre creştini. Prin omiliile sale a reuşit să îmbunătăţească condiţia sclavilor. Familia este mult preţuită, Ioan apărând egalitatea soţilor şi

[11] A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. şi note de Ionuţ-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian -Laurenţiu Nazâru, Edit. Polirom, 2010, p. 152.
[12] Nicolae Chifăr, *Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur faţă de nedreptăţile sociale*, p. 102.

educaţia copiilor în spirit creştin[13]. Viaţa de familie a fost una dintre temele abordate cu multă stăruinţă de marele predicator[14].

Ioan Gură de Aur a fost predicatorul prin excelenţă al Bisericii ortodoxe şi este şi astăzi modelul ideal al vorbitorului bisericesc. Tratatul său *Despre preoţie* este cartea clasică a creştinismului ce tratează dumnezeiasca Taină a Hirotoniei, o capodoperă literară şi teologică ce abordează în pasajele sale importanţa vieţii ascetice şi a conduitei morale a candidatului la preoţie. Tratatul a fost scris între 381-386, când autorul era numai diacon. Sfântul Ioan s-a inspirat, pentru unele idei esenţiale şi aspecte importante ale preoţiei, din lucrarea corespunzătoare a Sfântului Grigorie de Nazianz. Sfântul Ioan a fost un catehet şi un pedagog de clasă înaltă, între atâţia cateheţi şi pedagogi ai veacului său. Rămâne până astăzi un scriitor şi un teolog normativ pentru Biserica ortodoxă, alături de cei doi mari capadocieni Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz, numiţi toţi trei *„mari dascăli ai lumii creştine şi ierarhi”*.

Sfântul Ioan Gură de Aur a avut dintotdeauna o apreciere aparte faţă de viaţa monahală spre care a fost atrs din tinereţe. Între anii 378-385 a scris primele sale lucrări teologice dedicate apărării vieţii monahale. Lucrările sale ascetice sunt un elogiu al vieţii monahale. Dintre acestea un loc aparte îl are *Către Teodor cel căzut*, prin care îndeamnă stăruitor pe prietenul său Teodor, viitor episcop de Mopsuestia, să revină în mânăstire, întrucât acesta, după ce studiase teologia şi se dedicase practicilor ascetice, s-a reîntors în lume. *Contra adversarilor vieţii monahale*, una dintre lucrările de tinereţe elaborată în Antiohia, arată superioritatea vieţii ascetice faţă de viaţa obişnuită. Ioan apreciază faptul că în rândul monahilor au intrat vlăstarele marilor familii de nobili. Pentru aceasta adversarii monahilor îi învinuiau pe aceştia că ar distruge ordinea în oraş. Împotriva acestor critici s-a ridicat preotul Ioan. El afirmă că monahii fug de decăderea vieţii din oraş în căutarea mântuirii sufletului. Faptul că acestă decădere morală nu este eliminată din Antiohia nu se datorează călugărilor care s-ar întoarce într-un oraş care ar avea o adevărată vieţuire creştină[15]. Pustia şi călugării au rămas pentru Ioan un ideal la fel ca şi chipurile sfinţilor apostoli sau ale proorocilor din Vechiul Testament. Totuşi considera slujirea preoţilor care trebuiau să îndure dificultăţile vieţii de zi cu zi chiar mai dificilă decât asceza călugărilor care îşi purtau de grijă doar lor.

În Constantinopol viaţa monahală era înfloritoare, marele oraş fiind plin de mănăstiri în care vieţuiau mulţi monahi. Cu toate acestea, Sfântul Ioan s-a lovit de opoziţia dură a multora dintre călugării capitalei imperiale. Unul dintre liderii monahilor, Issac Sirianul, i-a făcut permanent o propagandă negativă patriarhului[16]. Monahismul constantinopolitan avea rădăcini semi-ariene, fiind un fenomen urban caracterizat de dese conflicte cu ierarhia Bisericii. Dacă Teofil al Alexandriei avea în jurul său mulţi călugări organizaţi în adevărate trupe disciplinate, Ioan era disperat de comunitatea monahilor rătăcitori, neascultători şi cosmopoliţi. Pentru Ioan monahismul nu avea ce căuta în oraş, locul său fiind pustiul şi deşertul. Totodată Ioan a fost cel care i-a elogiat pe monahii care mijlociseră pentru locuitorii antiohieni în criza statuilor. Pentru Ioan monahismul era văzut ca atingerea unei trăiri creştine autentice departe de ţinuturile urbane, dar totodată implicat în viaţa cetăţii. Dacă Ioan nu a avut o susţinere a monahilor din Constantinopol în activitatea sa pastorală, s-a bucurat în schimb de sprijinul grupului de fecioare strânse în jurul Olimpiadei, văduva bogată, ascultătoare a sfaturilor marelui ierarh.

În rândul lucrărilor cu caracter ascetic şi monastic este şi *Către o tânără văduvă*, în care consolează pe o văduvă şi combate unul dintre obiceiurile ce se răspândiseră în rândurile clericilor, cel al locuirii femeilor alături de preoţi. Lucrarea *Femeile diaconiţe nu trebuie să locuiască cu*

[13] David C. Ford, *Bărbatul şi femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere de Luminiţa Irina Niculescu, Editura Sofia, Bucureşti, 2004.
[14] Branişte Marin, *Concepţia Sf. Ioan Gură de Aur despre familie*, în „Studii Teologice”, 1957, nr. 1-2, pp. 125-151.
[15] Constantin Bosinis, *Teologie şi politică în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică”, Serie Nouă, Anul XVII (89), 2007, p. 201.
[16] Andrea Sterk, *Monahul-episcop în antichitatea târzie*, trad. de Dragoş Dâscă, Edit. Ecclesiast, 2012, p. 199.

bărbaţii tratează acest subiect delicat în dorinţa de a apăra onoarea slujitorilor şi femeilor. În această lucrare Ioan prezintă chipul monahului care este un soldat al lui Hristos, care se luptă împotriva legiunilor nevăzute ale diavolilor. Pentru Ioan pierderea timpului cu treburile zilnice prin locuirea împreună cu o fecioară înseamnă dezertarea de pe front în momentul în care cetatea este asediată de duşmani.

Corespondenţa Sfântului Ioan cuprinde aproximativ 240 scrisori, cele mai multe din timpul celui de al doilea exil (404-407), ele având caracter istoric, consolator, de recomandare şi familiar. Un număr de 17 scrisori, care sunt şi cele mai lungi au fost adresate Olimpiadei, ucenica sa, cu ajutorul căreia a pus bazele monahismului feminin în Constantinopol[17]. Cu ajutorul acestei corespondenţe, Ioan a reuşit să fie îndrumător al vieţii monastice şi din exil. De altfel, monahismul feminin a fost îmbrăcat trei aspecte esenţiale ale vieţuirii ascetice reliefate de trei tipuri de femei cu viaţă ascetică exempalară. Femeia fecioară a fost reprezentată de Sfânta Macrina, femeia văduvă de Sfânta Melania, iar femeia mamă de Sfânta Monica, mama Fericitului Augustin[18]. Toate aceste modele reprezintă direcţii ale manifestării monahismului feminin din perioada creştinismului primar. În primele secole monahismul feminin a ocupat o latură secundară, dominant era monahismul masculin care a excelat în pustiul Egiptului şi în Palestina. Organizarea monahismului prin Pahomie în Egipt a contribuit la difuzarea unui monahism feminin în Orient şi Occident, la început în special ca fenomen aristocratic. Monahismul feminin a apărut în oraşe precum Constantinopolul, prin Sfântul Ioan şi Olimpiad[19]. Experienţa monastică feminină coordonată de Sfântul Ioan Gură de Aur şi Olimpiada a fost pentru viitorul monahismului feminin un exemplu. Teodoret de Cyr în *Istoria bisericească* dedică ultimul capitol al lucrării sale experienţei ascetice feminine, arătând că femeile sunt capabile de aceeaşi evlavie şi râvnă religioasă ca şi bărbaţii. Cu siguranţă, Teodoret de Cyr s-a inspirat în alcătuirea lucrării sale din *Itinerariul Egeriei* şi *Istoria lausiacă* a lui Paladie. În aceste documente istorice se face referire la aristocratele romane Paula şi Melania care activau în Palestina şi la Olimpiada şi comunitatea feminină din Constantinopl. Activităţile duhovniceşti ale acestor femei aristocrate sunt asemănătoare, mai ales cele ale Olimpiadei la Constantinopol şi Paulei la Bethleem. Şi-au instalat comunităţile ascetice lângă biserică. În jurul Olimpiadei trăiau 250 de femei, informaţie ce apare la Teodoret de Cyr. În comunitatea ascetică din Constantinopol sunt cunoscute Elisabeta, Martiria şi Paladia ca cele mai apropiate diaconiţei Olimpiada. Unii istorici şi patrologi, cred că mânăstirea Olimpiadei era *„o adevărată şcoală a diaconiţelor”*[20]. Despre Olimpiada pomeneşte în *Istoria lausiacă* şi Paladie: *„Melaniei i-a urmat, privindu-o cu veneraţie, preacuvioasa şi prearâvnitoarea Olimpiada. Aceasta era fiică a comitelui Seleuc şi nepoată a prefectului Albaniu, logodnica de puţine zile a lui Nebridiu, prefect al cetăţii, dar nedevenită soţie a nimănui. Căci se spune că a adormit fecioară, dar a convieţuit cu Cuvântul adevărului. Aceasta, risipind toate averile ei, le-a dăruit săracilor. Purtând nu puţine lucruri pentru adevăr, a catehizat multe femei şi vorbea cu respect preoţilor, îi cinstea pe episcopi şi s-a învrednicit de mărturisirea adevărului. Locuitorii Constantinopolului văd viaţa ei între mărturisitori. Căci a sfârşit şi a plecat la Domnul luptând pentru Dumnezeu”*[21]. Imaginea femeii virtuoase este foarte prezentă în exegeza biblică a Sfântului Ioan Gură de Aur

[17] Vezi Ioan Gură de Aur, *Scrisorile din exil. Despre deprimare, suferinţă şi providenţă. Către Olimpiada*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003.
[18] Cristian Bădilită, *Figures et biographies des femmes aux IV-e et V-e siecles*, în „Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell’antichita cristiana. Roma, 6-8 maggio, 2004”, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2005, p. 627.
[19] Vezi G. Dagron, *Les moine set la ville. La monachisme a Constantinople jursqu’au Concile de Calcedoine (451)*, în „Travaux et Memoires” (1970), pp. 220-275.
[20] Ramon Teja-Mar Marcos, *Modelos de ascestismo feminino aristocratico en la epoca de Juan Crisostomo: Constantinopla y Palestina*, în „Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell’antichita cristiana. Roma, 6-8 maggio, 2004”, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2005, p. 623.
[21] Paladie, *Istoria lausiacă*, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007, p. 111.

pornind chiar de la Sfânta Fecioară Maria[22]. De altfel Sfântul Ioan Gură de Aur prin întreaga sa activitate este un exemplu de ascetism, rugăciune şi slujire episcopală, fiind el însuşi un model pentru lumea creştină. În *Comentarii la Epistola către Efeseni* (Omilia a XIII-a), Sfântul Ioan Gură de Aur prezintă chiar ascetismul tinerelor aristocrate care renunţă la bunurile acestei lumi pentru dedicarea totală slujirii lui Hristos şi oamenilor. Grija pentru tinerele fecioare pe care o manifestă Sfântul Ioan Gură de Aur, pentru urcuşul lor duhovnicesc, străbate aproape din toate lucrările sale morale. Pentru Ioan monahismul feminin are rolul său şi el trebuie zidit şi ferit de încercări. Acest monahism a fost sprijinul activităţii misionare şi sociale desfăşurate de Ioan în Constantinopol şi scutul său în faţa nedreptelor învinuiri.

BIBLIOGRAPHY

Bădilită, Cristian, *Figures et biographies des femmes aux IV-e et V-e siecles*, în „Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichita cristiana. Roma, 6-8 maggio, 2004", Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2005, pp. 627-648.
Bosinis, Constantin, *Teologie şi politică în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică", Serie Nouă, Anul XVII (89), 2007, pp. 200-216.
Branişte, Marin, *Concepţia Sf. Ioan Gură de Aur despre familie*, în „Studii Teologice", 1957, nr. 1-2, pp. 125-151.
Cebrian Cebrian, Jose, Gil Lascorz, Javier, Panach Rosat, Ramon, Soler Merenciano, Alicia, *La figura de la mujer en las Homilias Sobre San Mateo de Juan Crisostomo*, în „Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichita cristiana. Roma, 6-8 maggio, 2004", Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2005, pp.335-353.
Chifăr, Nicolae, *Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur faţă de nedreptăţile sociale*, în „Revista Teologică", Serie Nouă, Anul XVII (89), 2007, pp. 97-105.
Courtonne, Yves, *Saint Basile. Lettres*, vol. I, Paris, 1957.
Dagron, G., *Les moine set la ville. La monachisme a Constantinople jursqu'au Concile de Calcedoine (451)*, în „Travaux et Memoires" (1970), pp. 220-275.
Ford, C. David, *Bărbatul şi femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere de Luminiţa Irina Niculescu, Editura Sofia, Bucureşti, 2004.
Gheorghiu, Virgil, *Gură de Aur – atletul lui Hristos*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 2004.
Hamman, Adalbert, *Părinţii Bisericii*, trad. Pr. Ştefan Lupu, Edit. Sapienţia, Iaşi, 2005.
Iordăchescu, Cicerone, *Istoria vechii literaturi creştine*, vol. II, Edit. Moldova, Iaşi, 1996.
Jivi, Aurel, *Sfântul Ioan Hrisostom, Arhipăstor la Constantinopol*, în „Mitropolia Banatului", 1969, nr. 4-6, pp. 226-235.
Mayer, Wendy, Allen, Pauline, *John Chrysostom*, Published by Routledge, London, 2000.
Paladie, *Istoria lausiacă*, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007.
Popescu, M. Teodor, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia", 1957, nr. 4, pp. 531-555.
Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrisorile din exil. Despre deprimare, suferinţă şi providenţă. Către Olimpiada*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003.
Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duhul. Corespondență*, (PSB, vol. 12), trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

[22] Jose Cebrian Cebrian, Javier Gil Lascorz, Ramon Panach Rosat, Alicia Soler Merenciano, *La figura de la mujer en las Homilias Sobre San Mateo de Juan Crisostomo*, în„Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichita cristiana. Roma, 6-8 maggio, 2004", Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2005, pp.335-353.

Sterk, Andrea, *Monahul-episcop în antichitatea târzie*, trad. de Dragoş Dâscă, Edit. Ecclesiast, 2012.
Teja-Mar Marcos, Ramon, *Modelos de ascestismo feminino aristocratico en la epoca de Juan Crisostomo: Constantinopla y Palestina*, în „Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichita cristiana. Roma, 6-8 maggio, 2004", Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2005, pp. 619-625.
Vasiliev, A. A., *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. şi note de Ionuţ-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian -Laurenţiu Nazâru, Edit. Polirom, 2010.

THE WHITE PAPER ON THE FUTURE OF EUROPE. THIRD SCENARIO

Irina-Ana Drobot

Lecturer, PhD, Technical Constructions University, București

Abstract: This article is a position paper arguing in favour of the plausibility of the third scenario included in the White Paper on the Future of Europe. As the states within the European Union are different it is natural to assume that they may wish to take a different course of action regarding various domains where they are stronger than others. The issue remaining is that of allowing, next to the common interests, specific interests that bring advantages to every country taken separately function of their specificity.

Keywords: EU, policy, security, budget, economy.

The White Paper on the Future of Europe is a document created by European Commission President Jean-Claude Juncker in March 2017 on the occasion of the 60th anniversary of the Treaties of Rome, which presents five possible scenarios which the EU could follow by 2025. The following areas are considered: social, globalization and opportunities, economic and monetary union, European defense and EU finances. The scenarios are: carrying on; nothing but the single market; those who want more do more; doing less more efficiently; doing much more together.

The third scenario supports the possibility of collaboration between those EU Member States that want to achieve more than others in some areas. States wishing to focus on a particular area and to work together can form "coalitions of the willing" in the areas of defense, internal security, taxation and social issues. Meanwhile, the other Member States normally carry out their work.

The third scenario is realistic since the Member States are different from some points of view. The European Union offers possibilities through the creation of common policies, but at the same time different countries have different possibilities to achieve them, as well as different interests. For example, some countries are poorer, they cannot be of the same interest to the migrant, and so the migration policy cannot affect countries equally. At the time of the refugee crisis, in Romania there were opinions that a poor country could not create conditions for refugees such as other richer EU countries. The past of some countries also affects the way EU policies can be implemented, for example in the post-communist countries the environmental policy on air pollution has not worked as fast as in other countries, because industrialization has been promoted during communism. Also, in countries such as Poland and Bulgaria, the implementation of a policy on air pollution is slowed down for economic reasons, as ensuring jobs and running the factories is necessary for a certain level of employment and the functioning of electricity. Some countries may not be as much interested in a security policy, not wanting to develop it more in cooperation with another group of countries, not being as much affected by terrorism as others. For example, in Romania the danger of terrorism is not as great as in France or Germany.

As arguments against the advantage of this scenario, one might say that it would not be undesirable for EU Member States to be differentiated from the point of view of policies, to benefit all countries of the same opportunities and to have the feeling that they are equals. With regard to the EU budget, it is intended to be a way of pooling resources at Union level, and states can achieve far more goals than they could without support. If the EU budget were to focus on achieving more

in some areas for some states, perhaps at some point some less developed countries could benefit from less. There is a regional policy that invests in the possibility for less developed areas to benefit from economic growth and improving the quality of citizens' lives. However, the budget decided at EU level, annually, represents only about 1% of the Member States' economy each year. Thus, the budget may still be sufficient, especially as in budget-related scenario three, it is said that some states would use additional budgets made available for areas where they would like to do more. It could also be said that by making some countries more in the field of certain policies, they would be favored over others. But if some states want to do more in the field of security and the Schengen area, as well as migration, and if there are countries where there really is a danger of violence and terrorism, then the citizens of other states that do not have these issues would benefit from increased safety when traveling, finding a job, immigration or tourism. In addition, some countries may be disadvantaged by others when the EU allocates a budget for the development and implementation of policies if they do not adapt to the situation of those countries on the basis of weaknesses. However, there is a presentation of the results of the implementation of EU policies in the Member States, periodically, and attention to the situation of each country is drawn. For example, there is a study on the application of environmental policy to different EU countries, with some of them having higher pollution levels, and not respecting the standards imposed at European level. Such reports could be used to take action and remedy the situation in countries that should do more in this domain and get a larger budget or offer it. Other states may already be able to do more in the field of defense, and other countries that do not have the same opportunities could benefit from this if cooperation between states in some areas would then be created in order to be able to help each other. However, this would create disparities between states if they go too far in this direction, a matter for which regional policy solutions are being sought, trying to bring the weaker developed states to the same level as other ones that meet EU standards.

There are examples where there have been countries collaborating on groups wishing to do more in some areas, such as the Schengen area, the euro and education. These decisions have had positive consequences, motivating other states to reach the same standards to join them. Through the Schengen area, through a Europe without frontiers, economic benefits are brought to life for everyday life, and it is a common benefit. The euro has created the possibility of European integration among certain independent states. Like the single market, the changeover to the euro meant the necessary cooperation for employment policy and the improvement of living standards. In the field of education, cooperation is present again because the EU is contributing to improving the quality of education and by encouraging cooperation between states by providing opportunities for students to complete their education, and to gain experience abroad. In addition, there are policies that influence other states, whether or not they have the opportunity to do more: environmental and pollution prevention policies are of benefit to the entire Europe. What happens to the environment can influence other countries beyond the borders of those with pollution problems.

Scenario three can give Member States the chance to preserve their specificity, in that they can go for greater achievements in some areas that traditionally have better outcomes than others. For example, some states can be renowned in the field of engineering, construction, transport, others in the field of security or trade, education, etc. Scenario three can offer them the opportunity to continue to improve and also to collaborate with other states.

The EU offers policies to achieve co-operation between states to help others raise their levels in areas such as education, jobs, environmental policies, etc. In the White Paper, in the possible scenarios sections, there are examples of basic policies and their impact, such as single market and trade, Economic and Monetary Union, Schengen, migration and security, foreign and defense policy, the EU budget, as well as the ability to achieve results. There are policies that involve cooperation, such as the single market, the euro, the Schengen area, but others that could allow Member States that have the opportunity and wish to do more in certain areas to be able to have this opportunity. There are areas like education where some states may have more to offer, and

other countries' students can benefit from experience. There are, of course, areas where policies should be developed so that any state can meet certain standards of comfort and safety, such as defense, security, environmental policies, etc. Also, the development of the Single Market can only be achieved through the contribution of each and every Member State. Scenario three is a possible evolution of the European Union by the fact that there are similar examples in which some countries have grouped themselves for this purpose in the past and by the fact that each Member State can have greater development opportunities in certain areas. This does not mean competition among states, but cooperation, and it is for the benefit of other states that could exchange experience or get help. An example would be the White Paper, where employees from different states would have similar rights, including social protection, even if they are of different nations and different places of residence.

Scenario three is realistic in terms of elite theories: it is normal for some countries, as certain politicians take action to consider their own agendas, to promote the interests of their elites. Even if they are members of the EU, some Member States will consider their own interests besides the common ones, by pursuing the development of certain policies in particular areas. At EU level, some states may also have greater policy-related power. The principal-agent theory supports a similar idea, namely that there is an entity or person who makes decisions and moves to actions on behalf of another entity or person. As a result, there is a moral dilemma that agents (decision-makers) can act on behalf of their own interests, which may be contrary to others in whose behalf they have made the decisions. The scenario three is an attempt to decrease this dilemma in that there are common actions and decisions, and those that can be taken by certain groups of countries, those who want to achieve more.

BIBLIOGRAPHY

Comisia Europeană(2017) *Cartea Albă privind viitorul Europei.Reflecții și scenarii pentru UE-27 până în 2025*, COM(2017) 2025 din 1 martie, © Uniunea Europeană.
Să înţelegem politicile Uniunii Europene, https://europa.eu/european-union/topics_ro

THE BOXERS' REVOLT

Simion – Virgil Bui

PhD Student, UMFST Târgu Mureș

Abstract: This article deals with a small part of China's multi-milionary hystory namely the rebelion of boxer. The revolt took place the end of nineteenth end early twentieth centuries and was motivated by nationalist feelings and desire of the chinese to free themselves from economic westernears domination. In the year 1900, for 55 days the most western embassies in Beijing were besieged by boxers. Eventually the uprising was defeated by westerners. Today, the boxers uprising is regarded with a sens of pride by the chinese.

Keywords: boxers, embassies, imperial court, anti-occidentalism, fights

Răscoala sau revolta boxerilor a fost o mișcare xenofobă și anticreștină ce s-a desfășurat în China la sfârșitul dinastiei Qing, între anii 1899 și 1900. Răscoala a avut loc pe fundalul unei secete puternice și a subminării economice cauzată de creșterea sferelor de influență străină. Ea a fost inițiată de Miliția Yiehua (Miliția unită pentru dreptate), cunoscută în lumea occidentală sub denumirea de Boxerii. Mișcarea era motivată și de sentimente naționaliste și de dorința de a rezista împotriva imperialismului vestic și japonez și a creștinismului. La sfârșitul secolului al XIX-lea puterile europene aliate cu Japonia au forțat dinastia Qing să accepte controlul lor asupra economiei țării. In China se găsea ursul rus, leul britanic, vulturul german, cocoșul galic. coroana bicefală austro-ungară și binențeles unchiul Sam.[1] Inainte de răscoala boxerilor, China fusese răvășită de o serie de războaie impuse din exterior cum au fost războiul opiumului (1839-1842) și războiul franco-chinez(1884). Deosebit de important a fost războiul chino-japonez din anii 1894-1895. Deși superioară numeric, armata chineză a fost învinsă pe râu,,l Yalu, iar China a fost nevoită să abandoneze Coreea precum și alte teritorii printre care și insula Taiwan.[2] În 1898 Rusia a concesionat pe 25 de ani peninsula Liaodong și a inființat o bază navală la Porth Arthur. Pe de altă parte, Franța, Germania și Marea Britanie au continuat să-și însușească și alte concesiuni portuare și comerciale. Astfel Germania a dobândit Jiaozhou, Franța a luat Guangzhouwan și britanicii au preluat Weihai.[3]

Situația nu a fost acceptată de o parte importantă a societății chineze care considera amestecul evident al puterilor străine ca un act de agresiune și atac, nu doar asupra economiei țării, ci mai ales asupra religiei, culturii și tradițiilor sedimentate de mii de ani. Deosebit de ultragiate de atitudinea colonialist-agresivă a occidentalilor și a Japoniei (inamic tradițional al Chinei) s-au dovedit o bună parte a școlilor de arte marțiale. Maeștrii care le conduceau,simțeau că este imperios necesar să se revolte împotriva atacurilor care se desfășurau pe mai multe fronturi, cele mai importante fiind cel economic prin controlul comerțului și cel religios, prin propaganda agresivă a creștinismului în rândul populatiei chineze.[4]

Pe 1 noiembrie 1897, o bandă de oameni înarmați aparținând Societății Săbiilor mari a luat cu asalt reședința misionarilor din Beijing și a ucis doi preoți, atacul fiind cunoscut ca și incidentul Juye. Când împăratul Wilhelm al II-lea a aflat despre aceste crime a ordonat escadronului Asia de Est să ocupe Jiazhou pe coasta de sud a peninsulei Shandong. In octombrie 1898, un grup de boxeri au atacat comunitatea creștină din satul Liyuantum unde un templu închinat Împăratului de Jad a

fost convertit într-o biserică creştină. Incidentul a marcat pentru prima data folosirea sloganului ,,susţineţi pe Qing şi distrugeţi străinii".[5]

Agresiunea împotriva misionarilor şi a creştinilor a atras mânia străinilor, în special a guvernelor europene. În 1899 ambasadorul francez la Beijing i-a ajutat pe misionari să obţină un edict care să le confere statut oficial pentru orice creştin din ierarhia bisericii catolice, dându-le posibilitatea să-şi susţină oamenii în disputele cu oficialii chinezi. După ce guvernul german a preluat peninsula Shandong mulţi chinezi s-au temut că misionarii şi în general creştinii din China încercau să divizeze şi să colonizeze China bucată cu bucată.[6]

Dezvoltarea iniţială a mişcării boxerilor a coincis cu reforma celor o sută de zile (iunie-septembrie 1898). În acel moment pe tron se afla împăratul Guangxu din dinastia Qing, aflat sub regenţa mătuşii sale Ci-xi. Această femeie a fost de fapt stăpana absolută a Chinei între 1875 şi 1908, exercitând o fascinaţie deosebită şi durabilă asupra occidentalilor.[7]

Guangxu l-a sprijinit cu toată autoritatea pe şeful mişcării reformatoare Kang Youwei care dorea modernizarea Chinei după modelul japonez, prin intermediul reformelor Kang Youwei şi ministrul Li Hongzhang doreau o industrializare şi o tehnologizare rapidă. Ci-xi nu a privit cu ochi buni tentativa de reformă şi la 7 septembrie 1898, ajutată de conservatori l-a destituit pe Li Hongzhang. Reformatorii s-au grupat în concesiunile străine şi în special la Shanghai. Kang Youawei a fugit în Japonia iar împăratul Guangzhu a fost surghiunit şi închis în una dintre nenumăratele reşedinţe şi grădini ale palatului imperial.[8]

În rândul politicienilor conservatori chinezi a crescut foarte mult animozitatea faţă de străini. Astfel un oficial străin a explicat foarte plastic şi succint această animozitate ,,alungaţi misionarii şi renunţaţi la opium şi veţi fi bine primiţi".[9] În primăvara anului 1900, mişcarea boxerilor s-a extins rapid în zonele rurale din jurul capitalei chineze. Boxerii au ars biserici creştine, au ucis creştini şi au intimidat oficialităţile chineze care le-au stat în cale.[10] Practic răscoala boxerilor a durat între 28 mai şi 15 august 1900 şi a constat în asedierea străinilor în zona legaţiilor din Beijing. Străinii s-au înarmat, baricadat şi au rezistat cu succes în faţa asalturilor repetate ale boxerilor.[11]

Pe data de 30 mai 1900, diplomaţii străini conduşi de ambasadorul britanic Maxwell Mac Donald au cerut forţelor armate occidentale să trimită soldaţi. Guvernul chinez a ameninţat cu rezistenţa, dar în ziua următoare o forţă internaţională de 435 de puşcaşi marini a debarcat de pe vase de război. Corpul expediţionar a călătorit cu trenul de la Dagu la Beijing, unde au stabilit perimetre defensive în jurul misiunilor diplomatice.

Pe data de 5 iunie 1900, boxerii au tăiat linia de cale ferattă dintre Teijing şi Beijing izolând astfel capitala. Deoarece situaţia devenea tot mai violentă, un al doilea corp expediţionar internaţional sub conducerea viceamiralului Edward Seymour a fost dislocat de la Dagu la Beijing pe 10 iunie 1900, corpul de ingineri reuşind să repare calea ferată. În capitală, prinţul Duan, fiul împărătesei Ci-xi, cunoscut pentru sentimentele sale antioccidentale a devenit efectiv liderul boxerilor. O bună parte a oficialităţilor chineze în frunte cu împărăteasa Ci-xi era de partea boxerilor. La 17 iunie forţele occidentale au cucerit fortul Dagu.

A doua zi împărăteasa Ci-xi a trimis un ordin legaţiilor străine cerându-le să părăsească Beijingul sub protecţia armatei chineze. Diplpmaţii străini au refuzat cererea împărătesei şi s-au hotărât să reziste. Din păcate reprezentantul Germaniei, Klemens von Ketteler a decis să ducă acţiunea de protest mai departe şi s-a hotărât să ducă o plângere oficială la curtea imperială. Bravul diplomat german a fost însă ucis pe străzile din Beijing de către boxerii furioşi la 20 iunie 1900. Pe data de 21 iunie împărăteasa Ci-xi a declarat război puterilor străine. Paradoxal, unii guvernatori regionali cu vederi europene au refuzat să se alăture declaratiei de război imperiale sau chiar au ascuns aceasta declaraţie supusilor. Astfel, Yuan şi Shikai a luptat împotriva boxerilor cu propriile lui trupe, în timp ce Zhang Zhidong din Wuhan a intrat în negocieri cu occidentalii. Neutralitatea provinciilor a ţinut majoritatea chinezilor în afara ostilităţilor militare. În cartierul legaţiilor din Beijing erau asediati 473 de civili, 409 soldaţi din 8 ţări şi aprx. 3000 de chinezi creştini refugiaţi[13].

Germanii şi americanii ocupau poziţia strategică cea mai importantă şi anume Zidul Tătarilor care era înalt de 14 m şi era vital pentru apărarea legaţiilor. Aici s-au dus lupte grele

remarcându-se în special forțele americane. În timpul asediului s-au remarcat și un numar de 24 de militari japonezi sub conducerea colonelului Goro Shiba[14.]. Aliații au fost salvați și de unele ezitari ale generaliilor chinezi. La fel ca și guvernatorii, nu toți considerau că revolta boxerilor va aduce ceva bun pentru China. De exemplu, generalul Ronglu a blocat transferul artileriei spre Beijing salvându-i pe asediati și a angajat chiar trupe contra boxerilor. Împotriva boxerilor au fost trimise trupe internaționale sub comanda generalului-locotenent Alfred Gaselee. Armata condusă de acesta era formată din reprezentanți a opt puteri: Austro-Ungaria, Franța, Germania, Italia, Japonia, Rusia, Marea Britanie si S.U.A.[15.]

Armata care a reușit să-i înfrangă pe boxeri număra 55.000 de soldați, majoritatea europeni dar era și primul regiment chinez alcătuit din chinezi colaboraționiști. Cei 100.000 de boxeri au fost înfrânți cu ușurință, iar la 15 august 1900 Beijingul a fost eliberat. Represiunea asupra boxerilor a fost dură, remarcându-se în special trupele germane. În timpul răscoalei boxerilor nenumărate obiecte de artă chineze au fost distruse sau deteriorate.[16]

O prima concluzie asupra răscoalei boxerilor este aceea că ea se înscrie în lupta popoarelor din Asia pentru eliberare națională din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea. În al doilea rând, putem afirma că societatea chineză din acea perioadă era profund divizată. În al treilea rând, boxerii au trebuit să facă față celor mai puternice state din lume și celor mai puternice armate. Astăzi răscoala boxerilor reprezintă un subiect de mândrie pentru chinezi și de glorificare a trecutului eroic.

BIBLIOGRAPHY

1. Danielle Elisseeff, ,,Istoria Chinei", București, Editura Lucman, 2012, p. 203
2. Detlef Berghom, Markus Hosttstein, ,,Istoria – oameni, fapte, evenimente. Perioada modernă", traducere de Oana Cristescu, București, Editura Litera, 2010, p.319
3. Gordon Keer, ,,O scurtă istorie a Chinei. De la dinastiile antice la marea putere economică", Pitești, Editura Nomina, 2015, p. 114
4. http://www. descopera.ro/cultura/11948855.rascoala.boxerilor.prima revolta cu pumni si picioare din istorie
5. Esherich, Joseph W., (1987), ,,The Origins of the Boxer Uprising", University of California Presss, p. 57
6. Ibidem, p. 34
7. Danielle Elisseeff, op. cit , p. 205
8. Ibidem, p. 208
9. Cohen, Paul A., ,,History in theree keys. The boxer aș event. Experiece and myth", New York, Columbia University Press, p. 105
10. Gordon Keer, op. cit , p. 146
11. LAROUSSE (F. G. Dreyfus, A. Jourcin, P. Thibault, P. Milza), ,,Istoria Universală, volumul 3. Evoluția lumii contemporane", traducere de Melania Cazanacli și George Anania, București, Editura Univers enciclopedic, 2006, p. 229
12. Chester C. Tan, ,,The boxer cathastropher", New York, Columbia University Press, 1955, p. 121
13. Smith, Arthur H. . ,,China in convulsion", New York, Fleming H. Revell, 1901, p. 316
14. www.historia.ro>general>articol>Beijing 1900:Boxerii asediaza ambasadele straine
15. www.descopera.ro, op. cit
16. Detlef Berghom, Markus Hosttstein, op. cit, p. 319

THE ROMAN ONOMASTICS FROM THE MONUMENTS OF TELEKI COLLECTION FROM GORNESTI

Fabian Istvan

Lecturer, PhD, UMFST Târgu Mureș

Abstract:"Ex toto orbe romano", said Eutropius referring to the colonisation process in the Roman province of Dacia. Nothing more true: even in a rural settlement like Cristeşti, the 23 names revealed by the monuments show a great variety of ethnic origins. From these 23 name, 10 were found in the arhaeological collection of count Teleki from Gorneşti : Celtic, Italic, North-African, Greek-Oriental names which stresses out not only their origins but also their juridical and social status: honestiores or humiliores, civites or peregrini.

Keywords:Collection, monuments, province, Roman, onomastics.

Aşezată pe valea Mureşului mijlociu, castelul baroc al conţilor Teleki din Gorneşti, adăpostea, până în 1944 una din cele mai impresionante colecţii arheologice şi etnografice din Transilvania. Fondată pe la începutul secolului XX, de către contele Teleki Domokos „neobositul căutător şi păstrător al monumentelor arheologice şi artistice din Transilvania"[1]colecţia cuprindea trei părţi: arehologie (la rândul ei organizată cronologic), etnografie şi o colecţie de covoare orientale. Colecţia arheologico-istorică, alături de biblioteca ce cuprindea aproximativ 6000 de volume a constituit un important reper al culturii transilvane, cel puţin până în toamna anului 1944. Atunci, în urma „eliberării" castelului de către o unitate de cazaci ai Armatei Roşii, colecţia a fost distrusă în intregime: piesele mici au fost sparte (sau furate) iar cele mari (cum au fost fragmentele de monumente funerare, ancadramentele de porţi medievale) au fost aruncate în pivniţa şi grădina castelului (deşi nu putem exlcude ascunderea lor voită de către proprietarii castelului). Volumele din bibliotecă au fost folosite drept aşternut pentru caii cazacilor şi doar parţial a putut fi salvate şi restaurate.

Cât priveşte colecţia de material epigrafic aflată în (fosta) colecţie Teleki aceasta a avut o soartă diferenţiată: o parte au ajuns în lapidarul Muzeului Judeţean Mureş, o altă parte au dispărut iar o a treia parte au fost redescoperite în cursul anilor 2013-2016 în grădina şi pivniţa castelului. Asftel s-a putut determina existenţa unui număr total de 26 de monumente din care 23 funerare (epigrafe sau anepigrafe), două inscripţii votive şi o inscripţie imperială. Din acestea 13 au fost considerate dispărute după 1945 şi doar două au fost recuperate (un fragment funerar anepigraf şi o inscripţie votivă). Cât priveşte originea inscripţiilor, acestea provin din aşezarea romană de la Cristeşti şi de la Apulum (mai precis trei fragmente care iniţial un fost pe domeniul familiei de la Şard după care au fost mutate la Gorneşti).

Monumentele epigrafice din colecţia Teleki, dincolo de aspectul pur artistic, ne relevă o radiografie complexă a societăţii provinciale: o populaţie în care „mulţi poartă nume romane, dar sub care se ascunde o altă origine etnică".[2] Din cele 23 de nume de persoane identificabile ca

[1] Paulovics Istvan, *Dacia kelei határvonala és az úgynevezett „dák" ezüstkincsek kérdése*, Minerva Irodalmi és Nyomdai Müintézet, Kolozsvár, 1944, p.86
[2]Nicoleta Man, *Aşezarea romană de la Cristeşti*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2011, p.47

provenind de la aşezarea romană din Cristeşti, 10 au fost în colecţia Teleki (Paulovics consideră ca sunt 11)[3]. Distribuţia lor etnică este următoarea: trei nume celtice (*Finitus, Supinus, Poni(?)/ Aponius/ Antonius*), câte două nume italice (*Q. Caecilius Caecilianus, Postumius Clemens*) respectiv greco-orientale (*Hermeros, Aselius Alexander*), şi câte un nume roman (*Victoria/Victorina/Victorinus*), nord-african (*Aurelius Sat(urninus)?*) şi unul neidentificabil etnic (*Chele ?*).

Aşa cum se poate observa numele de origine celtică sunt cele mai multe, situaţie de înţeles de vreme ce „aşezarea romană de la Cristeşti - un centru ceramic remarcabil – a fost întemeiată de colonişti celţi de provenienţă pannonică. Nucleul de bază al populaţiei din Cristeşti a fost alcătuit din Eravisci după cum lasă să se întrevadă frecvenţa elementelor de port şi a podoabelor specifice acestei populaţii celtice din Pannonia, reprezentate pe monumentele sculpturale”.[4]

Finitus şi *Supinus* apar pe un monument funerar descris prima oară de Paulovics în 1942[5]: e vorba de „o stelă funerară din calcar; fragmentară; se păstrează partea dreaptă a stelei”[6] având redată bustul unei femei, îmbrăcată şi purtând două fibule de tip celtic, şi un copil. Textul inscripţiei: „*D(is) [M(anibus)]*
Finitus [. ... fil(ius)]
vi(xit) an(nos) [ ]
f(ilius) er(es) p(osuit)
*et Supi[nus**?]***
f(ilius) an(norum) [ ]”[7]

În Dacia romană există o singură analogie pentru numele Finitus la Apulum

Poni, Aponius, Antonius (?) este numele dedicantului, greu de descifrat din cauza degradării materialului, ce apare (mai precis apărea pentru inscripţia a dispărut după 1944) pe un monument funerar fragmentar din gresie ce prezintă o dublă interpretare: Paulovics în 1942 interpretează textul ca:

„*Ap?]roni*
[. . . .] *an(norum) LX*
[. . . .] *s pa(tri) b(ene) m(erenti)*
[*f(aciendum) c(uravit)?*][8]

Cea de-a doua interpertare e oferită de I.I. Russu (preluată şi de Man):
„.. ....] PONI
... ...] an(n) LX
... ...] S pa(tri) b(ene) m(erenti) [posuit]”[9]

Numele italice: *Q. Caecius Caelianus* şi *Postumius Clemens* apar în două contexte diferite. Primul face parte din categoria *honestiores* şi ridică un altar votiv dedicat lui Mars Augustus în calitate de *praefectus alae.* Inscripţia altarului, pierdut după 1944, a suferit o întreaga „odisee” interpretativă. Astfel, în 1911 Téglás Gábor publica pentru prima oară textul inscripţiei, afirmând că unitatea la care se face referire este fie *Ala Bosphoranorum* fie *Ala Batavorum*:
„*MART 'E V* *Marti et V(ictoriae)*

---

[3] Paulovics, *op.cit.*p.93
[4] Adrian Husar, *Celţi şi germani în Dacia romană,*Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p.60
[5] Paulovics, *op.cit.* p.95
[6] Man. *op.cit.* p. 219
[7] Lucia Ţeposu-Marinescu,*Funerary monuments in Dacia Superior and Dacia Porolisenssis,*BAR International Series, 1982, p.123. nr.83; *Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor*, Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I. I. Russu, Seria Primă: *Inscripţiile Daciei Romane*, Volumul III: *Dacia Superior*,4: *Zona răsăriteană*,Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu, Institutul de Istorie şi arheologie Cluj-Napoca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1988, p.110, nr.140. (în continuare IDR III/4). Lucia Ţeposu-Marinescu,
[8] Paulovics,*op.cit.*p. 94
[9] IDR III/4 p.111 nr. 142

Q CAECI *Q(uintus) Caeci*
VS CAE *us Cae-*
LIANVS *lianus*
P R A E F A *praef(ectus) a(lae)*
POS VIT *posuit"*[10]

Interpretarea inscripţiei este preluată în 1938 de W.Wagner[11], În 1941 Kerenyi Andras în lucrarea *Die Personennamen von Dazien,*[12] preia informaţia de la Teglas însă nu oferă nici o interpretare. La fel procedează şi Paulovics un an mai târziu, al cărui merit este totuşi că a realizat singura fotografie a monumentului, dispărut după 1944. Merit cu atât mai important cu cât pe baza ei în anul 1964, I.I. Russu a putut stabili interpretarea corectă a conţinutului inscripţiei: „fotografia bună, destul de clară dată de Paulovics arată că lectura adoptată de toţi cercetătorii
(...) nu este bună: la marginea dreaptă altarul e corodat (de ploaie sau de apa Mureşului în ruinele dela Cristeşti) iar textul şters era ceva mai lung, divinitatea şi personajul dedicant avînd nume puţin diferite decît a citit în grabă Teglas(...). Este de preferat lectura AVG(usto), căci urmele lui A+V în ligatură se văd destul de bine, iar dedicaţiile *Marti augusto* sînt mult mai numeroase (...) decît cele dedicate *Marti et Victoriae*".[13] Tot Russu este singurul care constată o prezenţa unei posibile litere „M", probabil de la „*Merito*" la baza inscripţiei. Inscripţia în interpretarea ei finală arată în felul următor:

„*Marti Au(gusto)*
Q(untius) Caeci[li]
us Ca [eci]
lian[us]
praef(ectus) [al (ae)]
pos[uit]."

Analogiile inscripţiei (Ulpia Traiana Sarmisegetusa, respectiv Skelani) arată clar interpretarea corectă a lui I.I.Russu:

- la Ulpia Traiana Samisegetusa, „*I (ovi) O(ptimo) M(aximo)/ Marti Aug(usto)/pro salute/ Iul(i) Flaccin-/i leg(ati) aug(usti) pr(o)/pr(aetore) translat(i) in/ leg(ionem) XIII G(eminam) pos(erunt).*"[14]
- La Skelani: „*Marti.Aug.Iul/ Longin(us) bf. Cos ex leg(ione) V Macedonica v.s.l.m*".[15]

Postumius Clemens este un nume italic care apare pe un monument funerar, din păcate tot dispărut după „eliberare". Inscripţia era în stare fragmentară, şi mai mult ca sigur a fost refolosită întro construcţie ulterioară. Textul inscripţiei a fost interpretat în două variante: o primă variantă este cea oferită de Paulovics[16] şi preluată de Man[17]:

„*... .vii f(ilia) v(ixit) an(nos) XX*
Pos(tumius) Clemens
Tyranni (filius) f(aciendum)
C(uravit) c(oniugi)
B(ene) M(erenti)"

[10] Téglás Gábor, *Neue Beitrage zum Inschriften Dakien* în *Klio. Beitrage zur alten Geshichte*, 11/1911, Leipzig, p.503.
[11] Wagner, *Die Dislocationen de Römischer Auxiliarformationen in den Provinzen Noricum,Panonnien, Moesien u.Dakien von Augustus bis Gallienus*, Berlin,1938, p.20: „*auch die von Q. Caecius Caelianus praef(ectus) a(lae)... Marti et Victoriae in Cristesti gesetzte Ara au grauem Trachyt* "apud. IDR III/4 p.103
[12]Kerényi András, *Die Personennamen von Dazien. A Daciai személynevek,* Dissertationea Pannonicae,Budapest, 1941, p.50. nr.554: „*Q.Caecius Caecilianus praef(ectus) a(lae) Marti et V/ Q.Caeci/us Cae/lianus/ praef.a(lae)/posuit*"
[13] I.I. Russu, *Materiale epigrafice din estul Daciei* în *Acta MN*, I, 1964, pp.181-195.
[14]IDR III/2 nr.245
[15]PATSCH, Carl, *Archaologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen provinz Dalmatien. Siebenter Teil.*în *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina*, Wien, XI, 1909,pp.146
[16] Paulovics, op.cit. p.93
[17] Man op.cit. p.211

Cea de-a doua variantă este oferită de I.I. Russu care, oferă şi interpretarea lui Paulovics dupa care constată: „Schema construcţiei în fraza epigrafică pare să fi fost:

...[D(is) M (animbus)
----------]
? R VII F(ilia) V(ixit) AN(nos) XX
POS(uit) CLEMENS
TYRANNI (filius) CEO
B(ene) M(erenti)"[18]

Cele două nume greco-orientale (*Hermeros, Aselius Alexander*) apar în contexte deosebit de interesante. Primul,apare pe o arhitravă de gresie care pomeneşte de un *Hermeros lapidarius* a cări atelier (*officina*) nu a fost identificat arheologic „dar, se pare că a activa la Cristeşti şi a imprimat în stil propriu, caracteristic zonei de est a Daciei Superior-zonă pe care a aprovizionat-o cu produsele sale."[19] La fel cu alte situaţii din colecţia Teleki, identificarea numelui lapidarului din Cristeşti a constituit obiectul a mai multor investigaţii şi interpretări din partea arheologilor reputati ai sec.XX. Inscripţia, fragmentară, a fost publicată iniţial de Teglas Gabor în revista *Klio. Beitrage zur alten Geshichte*, nr. 11/1911 unde apare ca fiind descoperită la Săbed: „ *Fragment eines Türstruzes aus Kalkmergel mit grossen Buchstaben: HERMEROS LAI*"[20] În 1928, Octavian Floca întrun articol, publica printe alte piese descoperite la Cristeşti un fragment de inscripţie „*IDARIVS F*"[21], fragment menţionat şi de Paulovics fără a face alte adăugiri.[22] Schimbare majoră în identificarea personajului este făcută în 1964 de către I.I. Russu care, vorbind de fragmentul de inscripţii revizuite constata: „(...) se pare că această bucată cu numele pietrarului există între piesele epigrafice publicate mai demult tot din zona oraşului Tg-Mureş. Este o incripţie-natural de asemenea „fragmentară"- semnalată la 1911 de harnicul explorator al antichităţilor ardelene Teglas Gabor(1848-1916): între alte monumente epigrafice din fosta colecţie (...) a grofului Teleki Dom. din Gorneşti, Teglas a publicat în Klio un „fragment de marnă calcaroasă dintr-un prag de sus al uşei cu litere mari"(...). Faptul (...)îndreptăţeşte presupunerea că aceasta ţine de bucata aflătoare în muzeu cu care se acordă pe deplin sub raport epigrafic: HERMEROS LAI/IDARIUS F(ecit). Piatra s-a rupt foate probabil încă din antichitate (...) în două bucăţi exact în dreptul buclei lui P (a cuvântului LAPIDARIVS)."[23]Pentru numele lui Hermeios avem o singură analogie de nume greco-oriental: un *Diogenes lapidarius* la Aquae (Călan).

Aselius Alexander este un numele greco-oriental ce apare pe o coloană votivă care, iniţial se afla tot în colecţia Teleki. Fragmentul de inscripţie are o „istorie" cel puţin ciudată. În 1907 piesa este văzută de acelaşi G.Teglas care intrepretează fragmentul ca fiind:

„[dis] M(anibus)
SELI V(ixit) A(nnis?...)
A(lexa)NDER PRO[c(urator)Aug]"[24]

Din câte se poate observa intrerpetează ultima silabă (PRO) ca fiind prescurtarea de la „*procurator augusti"*, oferind o posibilă inscripţie funerară care, cel puţin după afirmaţia arheologului transilvan, se afla la Şard(un alt domeniu al familiei Teleki) şi nu la Gorneşti. Paulovics nu menţionează deloc inscripţia în lucrarea sa din 1944 dar, în 1988 I.I.Russu face o precizare interesantă: „Se găsea în primul deceniu al veacului al XX-lea la castelul din Gorneşti (...)

[18] IDR III/4. p.105, nr.137
[19] Man *op.cit.* p.226
[20]Teglas,art.cit. p.505
[21] O.Floca, *Colecţia arheologică a Muzeului de Arheologie şi Etnografie a Palatului culturii din Târgu-Mureş* în *Buletinul Muzeului Arheologic al Societăţii de istorie, Arheologie şi etnografie din Târgu-Mureş* nr.1. Extras din Gazeta ilustrată nr. 6-7, 1937 p.775
[22] Paulovics, *op.cit.* p.83
[23]I.I. Russu, *art.cit.* p. 182-183.IDR III/4 p.101, nr.134.
[24] Teglas, *art.cit.* p. 504

ca şi după a.1944, văzut şi fotografiat de noi (împreună cu arheologul clujean A.Palko) în 16.VIII. 1952.(...) Muz.Tg.Mureş".[25] Tot el oferă şi interpretarea corectă a fragmentului:

„[nomen dei____
A]selius A[lexa]nder pro
[salute sua_____]" ceea ce relevă o inscripţie votivă ridicat de un greco-oriental cu un gentiliciu singular în Dacia romană. Soarta acestei inscripţii post 1952 este cel puţin ciudată: I.I.Russu afirma că se află la Muzeul Judeţean Mureş, însă acesta a fost descoperită în anul 2013 în pivniţa castelului, ulterior fiind expus pe un coridor al acestuia.

Victor, Victoria, sau *Victorinus* este singurul nume roman care apare în onomastica provincială a colecţiei Teleki. Este vorba de un fragment de inscripţie funerară fragmentară:

„*BI*
ICTO
NN IIII
ET FIL PI
PATER"[26]

Avem de-a face deci cu o inscripţie dedicată de tată, copilului Victor, Victorinus,Victoria, Victorina decedat(ă) la vârsta de patru ani. Inscripţia, conform descrierii lui Teglas în 1907 se afla la Şard după care ajunge la Gorneşti, de vreme ce atât Paulovics cât şi I.I. Russu o descriu ca fiind parte a colecţiei din localitatea menţionată. Nu putem exclude ipoteza ca aceste două ultime fragmente epigrafice (cea a lui Aselius Alexander şi prezenta) să provină de fapt din Apulum de unde au ajuns la Şard şi de aici la Gorneşti.

Tot exemplu singular este şi numele de pe un alt fragment de stelă funerară: Aurelius Saturninus de provenienţă nord-africană. Din inscripţie se păstrează doar *AVR/SA* ceea ce îl face pe Paulovics să creadă ce este vorba de o femeie cu numele de Ursa iar dedicantul a fost soţul ei ce provenea (tot probabil) Cartagina sau Carnuntum.[27] I.I.Russu oferă interpretarea corectă de *Aurelius Sa(turninus?)* ce putea să fie şi nume etnic dar şi roman. Interesantă este remarca.nu lipsită de ironie: „*Ka*-este greu să se refere la oraşe exotice din imperiu ca cele citate de Paulovics".[28]

În fine, din categoria numelor nesigure avem un de monument funerar din gresie[29] care exact ca şi cel precedent, din cauza stării fragmentare a dat naştere la intrepretări contradictorii. Astfel Paulovics, care descrie pentru prima dată monumentul (dar şi pentru ultima oară pentru că fragmentul dispare după 1944),şi intrepretează inscripţia din care se păstrează doar:

.....	] *vi(xit) an(nos) [.. .*
.....	] *ie nep(oti) Te*
.....	a] e nepti(a)e
.....	CHELE] *C. Hel(vius) E*
.....b(ene) mer(enti)]	*b(ene) mer(enti)] f(ecit?).*
	h(ic) s(ita) e(st)

Din nou interperatea corectă este oferită de I.I. Russu care consideră ca nu avem de a face cu un C.Helvius E...ci, un un personaj feminin C.Hele...traducerea corectă fiind mai degrabă:

„*-----I----*
----a]e nepti(a)e
-------] CHELE (?)
b(ene) mer (enti)
h(ic) s(ita) e(st)"[30]

[25] IDR III/4 p.49 nr.49.
[26] Teglas *art.cit.*p.504; Paulovics, *op.cit.*p. 94, IDR III/4 p.49. nr.50; Man *op.cit.*p.211
[27] Paulovics, *op.cit.*p. 94; Man, *op.cit.*p.211
[28] IDR III/4 p.104 nr.136
[29] Man *op.cit.* p.212
[30] IDR III/4 p.107-108 nr.139

Zece nume (dintr-un total de 23), ce provin cinci(şase?) grupuri etnice şi dintro largă paletă socială,şi de vârstă,toate oferind o radiografie a societăţii provinciale romane, fiecare nume având o poveste de spus: de la inscripţie cu caracter oficial al unui ofiţer, la cea votivă dedicată de un grec-oriental, la „reclama" gravată de un ancadrament de uşă a unui lapidar, trecând prin marea varietate a inscripţiilor funerare. Deşi fragmentare şi uneori greşit interpretate, onomastica ce se relevă din aceste inscripţii subliniază caracterul „*ex toto orbe Romano*" al colonizării provinciei Dacia.

BIBLIOGRAPHY

Floca,Octavian *Colecţia arheologică a Muzeului de Arheologie şi Etnografie a Palatului culturii din Târgu-Mureş* în *Buletinul Muzeului Arheologic al Societăţii de istorie, Arheologie şi etnografie din Târgu-Mureş* nr.1. Extras din Gazeta ilustrată nr. 6-7, 1937 p.775

Husar, Adrian *Celţi şi germani în Dacia romană,*Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999.

Téglás Gábor, *Neue Beitrage zum Inschriften Dakien* în *Klio. Beitrage zur alten Geshichte*, 11/1911, Leipzig.

Kerényi András *Die Personennamen von Dazien. A Daciai személynevek,* Dissertationes Pannonicae,Budapest, 1941.

Man, Nicoleta, *Aşezarea romană de la Cristeşti*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2011

Patsch, Carl, A*rchaologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen provinz Dalmatien. Siebenter Teil.*în *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina*, Wien, XI, 1909.

Paulovics Istvan, *Dacia kelei határvonala és az úgynevezett „dák" ezüstkincsek kérdése*, Minerva Irodalmi és Nyomdai Müintézet, Kolozsvár, 1944.

Russu I.I., *Materiale epigrafice din estul Daciei* în *Acta MN*, I, 1964.

Russu I.I,.D.M.Pippidi(eds), *Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor*, Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I. I. Russu, Seria Primă: *Inscripţiile Daciei Romane*, Volumul III: *Dacia Superior*,4: *Zona răsăriteană*,Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu, Institutul de Istorie şi arheologie Cluj-Napoca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1988.

Ţeposu-Marinescu, Lucia*Funerary monuments in Dacia Superior and Dacia Porolisenssis,*BAR International Series, 1982.

BETWEEN "NATIONAL" AND "UNIVERSAL" IN THE ORTHODOX CHURCH: A WARNING OR A POSSIBLE PATTERN?

Mircea-Cristian Pricop

PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract:The territorial-numerical obsession of the Moscovite Throne, in a state of permanent emergence, incapable of seeing anything other than its own brightness (splendid as that of ancient Rome), blocks any dialogue in advance.And Constantinople, well, Constantinople would be the SINGLE capable to draw the Universal Orthodox Church out from the "democratic" congestion that has come to pass, in which everyone blocks (excommunicates, anathematizes, interrupts communion, etc.) each other out.But it will never succeed, with all its historical prestige, from the posture and mentality of a small Greek parish in Istanbul.The Ecumenical Patriarch must ascend again, overcoming and at the same time completing Hellenism from the banks of the Bosphorus.Only when all the Orthodox nations will reflect themselves in the Ecumenical Patriarch, when all the National Churches will meet equally and honestly upon his calling, without the Turkish-Phanariot captures of the past, the primate of Constantinople will be realy Ecumenical.The Russian schism can never be cured without overcoming the Greek complexes.

Keywords: National, Universal, Orthodox Church, ethnicity, the ethnic-teritorial principle.

Introduction

Leaving for good any type of hegemony and the philetist obsessions which are a burden for the One, Holy, Universal and Apostolic Church, represents an authentic imperative[1]. The danger that the exaggerations and the harmful influences of all the methods of forcefully imposed types of culture and civilization, such as Islamism, Latinism, pan-Hellenism, pan-Slavism, *etc.*, if we take into account only the most obvious of these evils, and all the wounds that they have created[2] and still create within the Church – the Body of Christ, "*the fullness of Him that filleth all in all"* (Eph. 1, 23) – represents a serious threat to the Trinitarian integrity and unity of Christian Orthodoxy (John 17, 20-21) and obviously a temptation coming from the wicked one (John 17, 14-15). The unity of the Church truly transcends any other organic affiliation of the Christian; in it lays the Holy Spirit, Who institutions the brotherhood (John 13, 35) among all who live by the Truth of Christ (John 14, 6)[3].

1. The Orthodox Regard on the National and/or Ethnic Identity

[1] Bartolomeu I, *Mesajul nr. 1117/24. Nov.2004,* in vol. *Biserica în misiune*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, pp. 37-38.
[2] Mihai Săsăujan, *Gândirea naţională şi Bisericile Ortodoxe în contemporaneitate*, in vol. *Ortodoxie şi globalizare. Relevanţa relaţiei local-universal în Europa de astăzi*, "Aurel Vlaicu" University of Arad, Centrul de Studii Teologice-Istorice şi de Prognoză Pastoral-Misionară al Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Arad, 2006, p. 275.
[3] Rev. Dr. Mircea Cristian Pricop, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012, p. 109-215.

The nation as well as the ethnicity do not end their mandate once the Baptism is received, but they stay to help the Christian man in his struggle for fulfilling the godly commandments. The baptized nation has the mission to represent the Church in the world, as a visible aspect, by carrying forth its own highness, experience and spiritual understanding, integrated in (yet not confused with) the plenitude of the Savior's universal Body. This is the reason for which "*the Church has always been incarnated in a concrete nation, having its own language, its own roots, its own traditions... We cannot ignore this. The Church feeds on local experiences. This is why our tradition is not an intellectual one, but rather a tradition that springs from the experience of the people. We cannot stand against this local characteristic which is common for the Orthodox Churches"*[4]. The Orthodox Church, in its essence, supports national diversity and encourages the legit aspirations of the people it shepherds.

The most valuable sacrificial offering that a Christian nation or ethnicity can bring to God is its own identity. The ethnic or national identity is purified by touching the life-giving Body of Christ and by washing in the Blood of the Lord, purified by the Holy Spirit and then offered to the heavenly Father, through the intercession of the Church. In order to achieve completeness, the sacrifice shall be a continual offering (Exodus 29, 42) in a never-ending deepening movement within the knowledge and confession of the true God, as well as a permanent common effort to spiritual advance, in accordance with the last commandment (Mathew 28, 19-20).

All the elements that make up the spiritual offering of a people – its own language, culture, land, moral law, blood, liberty and independence – represent the *sine qua non* condition of the gift dedicated to God (Exodus 28, 38). Its usurpation, of any form and origin, represents a serious sacrilege, a form of paganism and a depravation of the divine-redemptive gift. For God to be pleased, the sacrifice must be done without any flaw (Exodus 29, 1-2).

The reason for which the truth has not been understood and there have been so many mistakes regarding the ethnic element and its implications in the spiritual and liturgical life, in the defense of the canonical faith and tradition, **consists either in the hyperbole of ethnicity** (and as a prime result, the people – seen only as a pure bloodline – has become an idol) **or in the abysmal disregard for ethnicity** leading up until its very annulation, the people being perceived just as a simple mechanism, as a simple result of some material conjuncture.

The true Orthodox faith rejects both exaggerations, which have unfortunately found their way to come in the world under such forms as Nazism and Communism. In the last century the human mind, tempted by the wicked one, has done nothing else than to dismember religion, producing these systems through the obviously distorted restructuring of its components. Thus, the two ideologies have entered a deadly competition with each other, during the past century, disputing the political and religious superiority[5], having as declared purposes: the instauration of "the new man" in the "new, post-Christian Europe"[6]. We will notice that both Communism and Nazism were seen by their founders, and were therefore organized and expressed as "*secular religions*". Obviously, the two complicated destructive machineries have structurally modified the perception on the nation/ethnicity, using it as a weapon in their own propaganda.

The influence of the Islamic caliphate pattern and its impression on Nazism and Bolshevism is proven by some of the most professional researchers, such as Carl Gustav Jung[7], Bertrand

[4] Christos Yannaras, *Ortodoxie şi Occident*, in vol. Fr. Dr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1995, p. 50.
[5] See the well-documented article of the Pakistani researcher Ibn Warraq, *Islam as Totalitarianism*, in the online version of *New English Review* publication, which can be found on: http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm/frm/30778/sec_id/30778#_ftnrfl4. (accessed on 19th of November 2018).
[6] Ştefan Negureanu, *Evoluţii noi în Biserica Ortodoxă după 1989*, in vol. *Ortodoxie şi globalizare. Relevanţa relaţiei local-universal în Europa de astăzi*, „Aurel Vlaicu" University of Arad, Centrul de Studii Teologice-Istorice şi de Prognoză Pastoral-Misionară al Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Arad, 2006, p. 194.
[7] Carl Jung, *The Collected Works*, vol. 18: *The Symbolic Life*, Princeton University Press, Princeton, 1939, p. 281.

Russell[8] or Jules Monnerot[9]. The Persian splendor, the pomp of a "freed" thinking, the pragmatism of the pagan world, the universal earthly empire, the holy war, the fanatic masses, have all fitted like a glove on the Bolshevik and Nazis system which has followed the goal to finally institution, **the new European „caliphate"**, which had the purpose to subjugate and empty all the power of the other „caliphates" in the West. The Fascist, the Bolshevik and the Islamic totalitarianism differ from one another in what the approach is concerned, but coincide in terms of the means used and their goal[10].

The sufferance and the humiliations, to which the national Orthodox Churches have been submitted in the past century, give the orthodox word an irrefutable authority. During the worst times – although some contemporary challengers, taken away by the atheist-secular obsession, will immediately try to reveal some dirt hidden by who knows what member of the ecclesiastical hierarchy, generalizing it to the entire Church – the subtle Body of Christ extended in the world (which is the Holy Church) has fully accomplished its duty towards its members, even more than that, it succeeded in defeating and ruining without any weapon besides that of the Spirit (Ephesians 6, 11-16), the powers of this world (Ephesians 6, 12).

2. Present Situation of the Church Unity from the Perspective of its Relation with the Nation and the Ethnicity

The Occidental imperialism is not the only one to blame for the abuses of the pan-ideological trends that have disturbed the Orthodox Church. It would be terribly unfair to make a generalized judgment such as the manichaean antithesis: the demonic Occident and the Eastern Paradise[11]. The Greek empire bears a part of the fault for imprinting a certain type of non-Christian way of thinking amongst some of the members of the earthly administration of the Orthodox Church.

The emphasis of any type of earthly elitism, in any circumstances, was not necessary, was harming enough for the universal faith. Pan-Hellenism as well as pan-Slavism, or any other generalization of a cultural-ethnic aspect, are pandemic absurdities which have intoxicated the Orthodox world throughout the centuries, but the Church as a whole has avoided to assimilate them.

An example of damaging exaggeration for the Church is the one offered by some byzantine clerics from the 14th century. When the Turks were at the gates of Byzantium, the men of the byzantine Church could still see in the Greek empire – which has been dramatically reduced to Constantinople and some dispersed Greek settlements under despotic control – an essential element of the universal Orthodoxy, without which it would lose its meaning. When, in 1397, prince Basil of Moscow asked the ecumenical patriarch Anthony IV if the Russians can exclude the remembrance of the emperor of Constantinople from the Holy Liturgy, while still remembering the ecumenical patriarch, Anthony IV answered: *"It is not possible for the Christians to have the Church without having the Empire; the two are impossible to separate"*[12]. We can only imagine the impact this ideology had upon the Slav warriors, especially after it was officially stated by the ecumenical patriarch. Thus, the purely earthly Constantinopolitan obsession of the Russians developed on the background of an old Greek error.

---

[8] Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Ed. George Allen and Unwin, London, 1920, pp. 5, 29, 114.
[9] Jules Monnerot, *Sociologie du Communisme*, Ed. Gallimard, Paris, 1949, pp. 18-22.
[10] See: Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 233.
[11] Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, in *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, *vol.cit.*, p.37.
[12] John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, Ed.IBMBOR, București, 1996, transl.Fr.Conf.Dr.Alexandru I.Stan, pp.283-288.

We totally agree with Father George Florovsky in what regards the Greek inheritance of the Church: *"Giving up the Greek heritage is equal to committing ecclesial suicide"*[13]. But we most definitely cannot accept the transformation of an historical charisma, even if we are talking about the Christianized Hellenism[14] into a blazon of self-sufficient monopoly over the whole Church. We affirm that "*the entire traditions, civilization, culture of a nation are embodied in the life of the Church"*[15].

Therefore, all peoples shepherded by the Church are progressively sanctified through their participation to life in the Eucharistic Truth, the source of all divine truths. This fact is noticeable especially with the sanctification of the language of the participant people. "*When a divine truth is expressed in a human language, the words themselves are transformed. And the fact that the true faith is surrounded by images and logical concepts proofs the transformation of the word and thought – the words become sanctified through this utilization"*[16].

We oppose to the theologians who consider that the unity of the Orthodox Church is based exclusively on the catholic and geographic principle of Eucharist[17]. We admit the validity of these ecclesiologic principles, but if we would stop exclusively at an abstract community, we would only limit to the completely absurd opinion that in the perspective of God, the walls and terrain are more important than the community and everything the community means in terms of identity: family, nation, Church.

Putting the universality of the Church to an exaggerated generalization, would imply the complete annulment of the national thinking and feeling, which could have serious repercussions upon the continuity of the Eucharistic generations which originate in the same nation, repercussions that could even lead to the interruption of this continuity, as it has happened mostly in the case of the Catholics and the Protestants. It is true that every bishop must have his own territory[18] and completely be connected to it, but beyond anything else, the Church hierarchy (deacon, priest bishop) must have an **Eucharistic community which he must serve**.

The historical patriarchates, including the See of Constantinople, operate with a multitude of bishops, assigned to long gone sees, shepherds over fictive communities. The rupture between territorial and ethnic in the ancient patriarchates, certainly caused by external political factors, leads to a serious ecclesiological problem: the denial of the bishop's objective which is to shepherd and to **serve the Eucharistic flock** entrusted to him by Christ, more precisely, the denial of the sacred relation between the bishop and the Eucharistic community he must serve, with the Church, relation which ensures the organic and functional unity between the ecclesial body and Christ, its Immortal Head. Thus, an institutionalization is reached, a transformation of the bishop into an office employee, member of numerous commissions and committees, following the quasi-autonomous model of the Papal Curia. The present crisis of the titular hierarchs within the Greek patriarchates becomes more and more intense in a context in which patriarchal synods have a more and more similar status to the one of the Vatican[19].

3. The Ethnic and the Territorial Principle – True Bases of the Church Unity

[13]Fr.George Florovsky, *The Ways of Russian Theology*, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol.4: *Aspects of Church History*, Richard S. Haugh (ed.), transl. Georges A. Barrois, Buchervertriebsanstalt, Vaduz, 1987, p. 199.
[14] Christos Yannaras, *Adevărul și Unitatea Bisericii, Op.cit*., p.250
[15]*Idem*, *Conștiința eclesială*, in *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, *vol.cit.*, pp.50-51.
[16]Pr.George Florovsky, *Creation and Redemption*, *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. 3, Richard S. Haugh (ed.), transllated from German by Richard S. Haugh, Nordland Publishing Company, Belmont-Massachusetts, 1976, p. 33.
[17]Ioannis Zizioulas, Metropolite of Pergam, *Ființa eclesială*, Ed.Bizantină, București, 1996, transl. Aurel Nae, p.251.
[18]*Ibidem*, pp.187-188 and reference 85.
[19]Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii, Op.cit*., pp.240-242.

Under the pressure of the Russian Patriarchate (which has been invaded by the philetist idea of "the third Rome", constantly troubled, permanently willing to determine the modification of the institution of pentarchy and the order of the honorific privileges in the Universal Church, according to the **territorial-numeric principle** – proof of a deep secularization of the Russian way of seeing things[20]), the Patriarchate of Constantinople, lacking, through God's will, the force it used to have, has turned to some kind of a counter-offensive and has invented **the principle of a "maternal" authority** worldly spread to all the other national Churches, especially to their Diaspora. The game of two which has as a prize the introduction of some kind of "orthodox caliphate", the death of synods, of inter-Episcopal and Episcopal-Presbyterian fraternity, appears to be extremely harmful for the Holy Church[21].

The solution would be for all the ecclesial sees to give up any honorific title, any primacy in the Synod Church; to renounce to all the aspects of self-elevation over the other autocephalies, however tempting this might be.

The burden of a grandiose civilization such as the Byzantine heritage, in the way in which it is compressed in the Throne from Phanar, could represent an inconvenience too big for a Patriarch of the entire Christian world. The unwritten and profoundly non-christian tradition that entails the exclusive election of ethnic Greeks for the thrones of Constantinople and the other three "first born" Patriarchates represents a serious problem of perspective, which has been completely deterrent in the case of the other Orthodox nationalities (the authentic reason for the autocephalous Church processes) thus remaining, up to our days, in a reserved yet active form. This feature of the byzantine pattern was copied in a *sui generis* form by most of the Slavic Churches, especially by the Moscow Patriarchate. The concept of "maternity", interpreted by ecclesiastic diplomats as the argument of supremacy of their own organization over the newly converted nations or over the nations and ethnicities which have fallen under the political and military rule of the Byzantine, respectively Russian empires, even if existed already an established religious leadership, has led both Constantinople and Moscow to irreconcilable positions.

The obvious lack of fairness in occupying the "first born" thrones above mentioned and the repeated abuses committed on the local non-Greek communities, not the secular Enlightenment, represented the final stroke which was the starting point for the autocephalies in Orthodoxy. If the local Churches would have had a patriarch from within their own communities, Russian, Serbian, Bulgarian, Romanian, Arabian, Albanian, Polish, Ukrainian *etc.*, on the throne of Constantinople, at least one in a thousand years[22], the situation would have definitely been different. Nobody would have risen against the personal spiritual contribution to the unity and universality of the church, personified by the ecumenical patriarch. However, since it is not stones, wood, gold or silver, but a person itself that gives the spiritual warmth to the life of a Christian nation, of a national Church, the reverence for the history of a place, for the outstanding accomplishments of the descendants of the Empire, for the indisputable holiness of the Greek sons of the Church, could not stop the frustrations of the non-Greek peoples who felt that they were considered second hand Christians, unworthy of stepping, at least once in a millennium, on the ecumenical throne. And this remains an indubitable fact, despite any attempt of justification or argumentation made by the Greek theologians.

The present role of the Patriarchate of Constantinople is overwhelming in this situation. It can literally profit by the regretful situation in which it has been brought by the cruel phases of history, and spiritualize itself even more in order to succeed – not through the intelligent arguments

[20] *Ibidem*, p.239.
[21] Rev. Dr. Mircea Cristian Pricop, *Tezaurul identitar românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2013, pp. 19-76.
[22] The occidental christians have shown a great interest regarding this aspect, especially during the last century when they chose non Italian popes for the Holy See.

of its committed theologians, with which they interpret the Biblical and canonical texts[23] in order to start some kind of a Counter-Reformation, together with the jurisdictional pretentions in what regards the diasporas depending on the other autocephalies, nor through the establishment of an instability among Churches, determined by the institutionalization of the titular hierarchs – in eliminating the caliphate primacy. We must not forget the Russian perspective, which has, beyond the exaggerations we mentioned before, a consistent amount of truth. The Church of Constantinople is one of the smallest autocephalies, with a number of congregants equal to that of a single Romanian Bishopy, for example. The ecumenical patriarch could determine even the transformation of the Constantinopolitan throne, from a small Greek church into a center of authentic ecumenicity, based on disinterested love and cultural-ethnic equality.

Conclusions

The Ecumenical Patriarchate, from every point of view, is the only one that can be considered righteous and responsible to take the necessary actions of moral reparation as a first step towards an even more solid unity of the Holy Church. On the other hand, all "first born" Patriarchates, situated in the middle of mostly non-Christian populations, must go beyond any type of triumphalism, so that, untroubled by the race for primacy, they could be able to rediscover their balance and the missionary zeal which has truly affirmed them in the life of the Church. Their mission must not aim at embracing the Diaspora of other Orthodox Churches, because this would imply serious problems in what regards keeping the unity of the Churches, but it must aim at apostleship within their own geographical coordinates, which they so wisely use in their theological argumentations.

Therefore, in order to avoid the awkward aspects related to a problematic "maternity", too often proclaimed and not always proven enough, of some of the Orthodox Churches, it is absolutely necessary to resort to **the corroboration of the territorial principle and the ethnic principle**.

BIBLIOGRAPHY

A. Primary Resources:

1. *** *Biblia sau Sfânta Scriptură,* tipăritã cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Ed.IBMBOR, 1988.
2. *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipăritã cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române Ed. IBMBOR., Bucureşti,1994.
3. ****Sfânta Scriptură*, *Ediţie Jubiliară a Sf. Sinod*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, trad. Bartolomeu Valeriu Anania.
4. *** *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament,* Fundația pentru Literatură și Artă "Regele Carol II", București, 1938, trad. Pr.Prof.Vasile Radu și Gala Galaction.
5. *** *Noul Testament,* versiune revizuitã şi comentatã de IPS Bartolomeu Anania, Bucureşti, Ed.IBMBOR, 1995.
6. *** *Noul Testament cu Psalmii*, tipărit cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Ed.IBMBOR, București, 2002
7. *** *Noul Testament și Psalmii*,ediție a Sf. Sinod, Societatea Biblică, București, 1943.
8. *** *Septuaginta*, Prof. D. Dr. Alfred Rahls, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935.

[23]Such an example is represented by the way in which Constantinopolitan theologians interpreted the word "ethnos" as "region" and not "people" (nation, ethnicity). See: Ioannis Zizioulas, Metropolite of Pergam, *Ființa eclesială…op.cit.*, p.150 and note 24. See also: Archd. Prof. Ioan N.Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, *vol.I*, Ed.IBMBOR, București, 1990, pp.534-539. *Idem*, *Canoanele…op.cit.,* pp.27-28.

9. ******H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ*, British and Foreign Bible Society, London, 1924.
10. *** *The Holy Bible*, New International Version, containing the Old Testament and the New Testament, Interntional Bible Society, Colorado, 1984.
11. *** *La Sainte Bible*, traduite des textes originaux et grec par Louis Segond, docteur en théologie, Société biblique de Genève, 2002.
12. *** *The New Testament of our Lord and Savior Jesus Christ*, translated out of the original greek, and with the former translation diligently compared and revised, the Gideons Internationl, Nashville, Tennessee, U.S.A., s.a.
13. *Sfintele Evanghelii*, introducere şi fişe cu comentarii Pr. Prof. Dr. Bruno Maggioni, Fundaţia „Fiicele Sf. Paul", Bucureşti,1999, trad. Pr. Alois Bulai.
14. ****Liturghier*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000

B. Books, Studies, Articles

1. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch, *Mesajul nr. 1117/24. Nov.2004*, in vol. *Biserica în misiune*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005.
2. Săsăujan, Mihai, *Gândirea naţională şi Bisericile Ortodoxe în contemporaneitate*, in vol. *Ortodoxie şi globalizare. Relevanţa relaţiei local-universal în Europa de astăzi*, "Aurel Vlaicu" University of Arad, Centrul de Studii Teologice-Istorice şi de Prognoză Pastoral-Misionară al Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Arad, 2006.
3. Pricop, Rev. Dr. Mircea Cristian, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012.
4. Yannaras, Christos, *Ortodoxie şi Occident*, in vol. Fr. Dr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1995.
5. Warraq, Ibn, *Islam as Totalitarianism*, in the online version of *New English Review* publication, which can be found on: http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm/frm/30778/sec_id/30778#_ftnrfl4.
6. Negureanu, Ștefan, *Evoluţii noi în Biserica Ortodoxă după 1989*, in vol. *Ortodoxie şi globalizare. Relevanţa relaţiei local-universal în Europa de astăzi*, „Aurel Vlaicu" University of Arad, Centrul de Studii Teologice-Istorice şi de Prognoză Pastoral-Misionară al Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Arad, 2006.
7. Jung, Carl, *The Collected Works*, vol. 18: *The Symbolic Life*, Princeton University Press, Princeton, 1939.
8. Russell, Bertrand, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Ed. George Allen and Unwin, London, 1920.
9. Monnerot, Jules, *Sociologie du Communisme*, Ed. Gallimard, Paris, 1949.
10. Afary, Janet and Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
11. Meyendorff, John, *Teologia Bizantină*, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1996, transl.Fr.Conf.Dr.Alexandru I. Stan.
12. Florovsky, Rev.George, *The Ways of Russian Theology*, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol.4: *Aspects of Church History*, Richard S. Haugh (ed.), transl. Georges A. Barrois, Buchervertriebsanstalt, Vaduz, 1987.
13. Florovsky, Rev.George, *Creation and Redemption*, *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. 3, Richard S. Haugh (ed.), transllated from German by Richard S. Haugh, Nordland Publishing Company, Belmont-Massachusetts, 1976.
14. Zizioulas, Ioannis, Metropolite of Pergam, *Ființa eclesială*, Ed.Bizantină, Bucureşti, 1996, transl. Aurel Nae.

15. Pricop, Rev. Dr. Mircea Cristian, *Tezaurul identitar românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2013.
16. Floca, Archd. Prof. Dr. Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, *vol.I*, Ed.IBMBOR, București, 1990.

THE SYMBOLISM OF NUMBERS (THREE, SEVEN,NINE, TWELVE, FORTY) IN THE MENTALITY OF THE PEOPLE FROM THE TRADITIONAL ROMANIAN SOCIETY

Delia-Anamaria Răchișan

Lecturer, PhD, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center

Abstract: The paper aims to highlight the impact of certain numbers on the mentality of the people from the traditional Romanian community. The numbers (three, seven, nine, twelve, forty) can be related to certain folkloric manifestations, with certain folkloric categories (fairy tales, exorcism, etc.), with celebrations specific to the Folk Calendar, with ritual-magical-symbolic practices taking place in the ontological universe of the Romanian village. To understand the symbolism of numbers, some binaries are considered: general-particular, sacred-profane, divine-human. These numbers, found in various cultural spaces, can be considered universals. The interdisciplinary perspective, the synchronous analysis, the comparative-analytical perspective reveal the mysterious universe of numbers that influence either the life, the destiny of the people, or the fate of the heroes in fairy tales.

Keywords: symbol, meaning, numbers, traditional society.

1. Introducere

Anumite numere au un impact deosebit asupra mentalității țăranilor trăitori în universul ontologic al satului românesc. Pornim de la premisa că numerele trei, șapte, nouă, doisprezece, patruzeci pot să fie considerate niște universalii, niște arhetipuri divine. Aceste numere au un cumul de semnificații în diverse spații culturale. Pentru a înțelege de ce aceste numere sunt importante în societatea tradițională românească și de ce sunt indispensabile praxis-ului ritualic, sărbătorilor din Calendarul popular, manifestărilor folclorice, categoriilor folclorice (basme, descântece) avem în vedere anumite binarități: general-particular, cauză-efect, aparență-esență, sacru-profan, divin-uman.

Soarta eroilor din basme, viața oamenilor, când în aval, când în amonte, când cu speranțe, când cu temeri este marcată uneori și de numere.

Magia numerelor (trei, șapte, nouă, doisprezece, patruzeci) își revendică forța. La nivel simbolic, numerele menționate anterior devin punct de conjuncţie între om, cosmos şi divinitate. La nivel simbolic, aceste numere generează armonie, ordine cosmică divină. Se crede că orice poate fi exprimat prin numere: „numerele sacre au cu adevărat o caracteristică sacrală – în primul rând divinitatea creatoare ca Unul primordial (Principiul Unu), care se înstrăinează și se relevă și din care pornește dualitatea”[1].

Numerele menționate anterior ascund o serie de taine care trebuie decriptate.

[1] Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I, traducere din limba germană de Dana Petrache, București, Editura Saeculum, 2002, p. 282.

2. Semnificația numerelor (trei, șapte, nouă, doisprezece, patruzeci) în spațiul cultural românesc și în alte spații culturale

Pentru a dezvălui universul misterios al numerelor pornim de la semnificația acestora atât în spațiul cultural românesc, cât și în alte spații culturale. Perspectiva interdisciplinară, analiza sincronică, perspectiva comparativ-analitică dezvăluie universul misterios al numerelor. Analizăm, rând pe rând, simbolistica numerelor – trei, șapte, nouă, doisprezece, patruzeci.

i$_1$Pentru a fi înțeleasă, cifra trei trebuie analizată la nivel simbolic, religios și magic. Așa cum în alte spații culturale (Panteonul roman, Panteonul grec) există Parcele sau Moirele care influențează destinul ființei umane, conform mentalității tradiționale românești există trei Ursitoare. Se crede că cea mică este cea mai rea. Aceasta are carențe fizice, însă ca orice ființă mitică are și capacități oraculare. Se crede că Ursitoarele au nume neștiute. Necunoscându-le numele real, oamenii din comunitatea tradițională le denumesc după funcția avută în timpul ursirii – *Torcătoarea, Soarta, Moartea*. Nu întâmplător, recuzita rituală a acestora cuprinde: o furcă de tors cu un caier de lână, un fus, o foarfecă. Cea de-a treia taie firul vieții și nu poate să fie îmbunată. Fiind șchioapă, în unele zone etnografice se utilizează apelativul *Șchioapa*. Moașa avea obligația de rol de a interacționa cu mama și cu nou-născutul la nivel ontologic, iar cu Ursitoarele la nivel mitic. Moașa pregătea Masa Ursitoarelor la care participa lăuza și nou-născutul. De obicei, Masa Ursitoarelor era pregătită la trei zile după naștere. Existau și excepții când Masa Ursitoarelor era amenajată la șapte sau la nouă zile după naștere. Moașa, pentru a o influența, în mod special, pe cea mică, pe cea însemnată așeza pe masă și un fir lung de lână, aluzie la firul vieții ce urma să fie tors, ursit și tăiat. Fiind trei la număr, acestea erau respectate în mod egal: „Moașa pregătea bucatele pentru cele trei ursitoare care aveau să menească binele și răul copilului nou-născut. O masă rotundă cu trei picioare și trei scăunele erau așezate în dreptul ferestrei, iar pe masă erau puse trei farfurii, trei linguri și trei pahare cu apă [...] trei colaci cu *țucăr* [zahăr] sau miere [...]”[2].

Raportându-ne la religie, cifra trei apare menționată atât în *Vechiul Testament*, cât și în *Noul Testament*: „trei porunci scrise pe Tabelele Legii, arhiereii de trei ori cheamă numele Domnului, cortul și templul au trei despărțituri, lui Avram îi apar trei îngeri (prefigurarea Sfintei Treimi). Trei caracterizează și viața lui Iisus: trei magi, trei ore a stat pe cruce, a înviat trei morți, trei cruci pe Golgotha, inscripția de pe cruce în trei limbi etc”[3].

Trei ne duce cu gândul la Sfânta Treime. Dumnezeu este Unul în Trei persoane – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Totodată, sesizăm osmoza care se stabilește între putere (Dumnezeu)-inteligență (Logos)-iubire (Duhul Sfânt).

În religia hindusă, triada divină trebuie raportată la mai mulți zei: „Brahma-creatorul, Visnu-păstrătorul, Siva-distrugătorul sau: Agni-Indra-Surya. La rândul său, Agni are trei ipostaze: foc, fulger, soare”[4].

Numărului trei îi corespund simboluri, precum: trifoiul cu trei foi, triunghiul etc. Nu întâmplător, în spațiul cultural irlandez, trifoiul cu trei foi îl reprezintă pe Sfântului Patrick și implicit devine emblema Sfintei Treimi: „În comunitățile irlandeze, în 17 martie, ziua Sfântului Patrik se poartă trifoiul (sau îmbrăcăminte și podoabe verzi)”[5]. La nivel simbolic, numărul trei este remarcat pe picturile murale, pe obiectele de cult creștin, pe diverse icoane: „În arta creștină, formele trifoidale, arcele trilobate care amintesc de eleganța celor trei frunze de trifoi așezate pe același pețiol, specifice treflei, simbolizează Trinitatea”[6]. Triunghiul preia semnificația cifrei trei și reprezintă armonia, divinitatea. Triungiul echilateral cu un ochi în mijloc este un simbol al providenței divine și al cumpătării.

[2] Pamfil Bilțiu, *Studii de etnologie românească*, București, Editura Saeculum I.O., 2003, p. 225.
[3]Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994, pp. 188-189.
[4]*Ibidem*, p. 188.
[5] Clare Gibson, *Semne & simboluri*, Oradea, Editura Aquila '93, 1998, p. 54.
[6] Jean Chevalier; Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri,* vol. 3, P-Z, București, Editura Artemis, 1995, p. 367.

Numărul trei sugerează ordinea perfectă: „o totalitate organizată şi ierarhizată în vederea creaţiei”[7].

La nivel ritual-magico-simbolic, în lumea satului românesc, în Țara Codrului, Pomii de Crăciun(*Pomii pe lampă, Pomii de fasole cu floricele de porumb, Pomii din paie de secară, Pomii din vâsc cu nuci, Pomii din scai cu nuci, Pomii din fâşii de pânză, Pomii din ramuri de fag*) erau confecționați în număr de trei, mai rar în număr de doi[8]. În acest context, trei reprezintă Sfânta Treime. Pomii de Crăciun se acroșau de meştergrinda casei sau deasupra mesei ori aproape de uşă. Pomii de Crăciun erau confecționați de femeile măritate şi de fetele cu status premarital. Pomii de Crăciun se confecționau la casele unde erau fete de măritat. Pomii de Crăciun, fiind apanajul femeilor, acestea îşi puteau dovedi dexteritatea, priceperea. Pomii erau împodobiți cu nuci, cu simboluri fitomorfe (cu flori) realizate din hârtie creponată, cu „prime” [panglici] multicolore în preajma solstițiului de iarnă. Se respecta funcția canonică. Nucile, florile, panglicile erau în număr de trei, şapte, nouă sau doisprezece. Menționăm faptul că *Pomul de fasole cu floricele de porumb,* în trecut, era confecționat din trei nuile de salcie aşezate într-o anumită ordine: „se aşezau suprapuse: unul la bază, altul la mijloc şi unul în partea de sus”[9]. În prezent, *Pomul de fasole cu floricele de porumb* are un singur cerc, confecționat din „veşcă” [sita de cernut făina] (foto 1).

În basme, eroul este mezinul familiei, de obicei al treilea, iar frații îl invidiază. Eroul trece trei probe, este ajutat de trei adjuvanți, apelează la trei obiecte cu efect magic.

Mărțişorul format în prezent din binaritatea alb-roşu, indiferent unde este poziționat (la încheietura mâinii, la piept, la gât) trebuie să aibă trei noduri. Se crede că energia nefastă este oprită de cele trei noduri, iar purtătorul mărțişorului este protejat.

De-a lungul timpului, în Transilvania, a existat şi mărțişorul tricolor (foto 2). Mărțişorul tradițional din Maramureş poate să fie bicolor (alb-roşu, alb-negru, alb-albastru) sau poate să conțină triada alb-roşu-negru (foto 3).

În cadrul obiceiului agrar *Tânjaua din Hoteni* – Țara Maramureşului se repetă de trei ori formula „Să trăiască!”, aluzie la dorința comunității de a avea roade bogate. În momentul în care o formulă se repetă de trei ori există convingerea că efectul va fi cel scontat.

În Maramureş se crede că un remediu contra deochiului este gestul scuipatului ritalic, augumentat de formula „Ptiu, ptiu, ptiu! Să nu-i fie de deochi!”, repetată de trei ori. Pentru a scăpa de deochi, în lumea satului maramureşean se apelează la descântecul „de deochi”. Se folosesc trei cărbuni, apă şi un vas: „Descânt, descânt cu numele meu şi al lui Dumnezeu, / De-i deocheat de femeie, ochii în cap să nu-i mai stea, / De-i deocheat de bărbat să-i sară ochii din cap / Şi la Gheorghe să-i dai pace!”[10] Descântecul, pentru a avea efectul dorit, se repetă de trei ori, după care apa se aruncă peste „hăizaşul” [acoperişul] casei.

În anumite regiuni ale țării noastre, prescura este formată din trei pupi, simbol al Sfintei Treimi.

Cifra trei ne duce cu gândul la anumite triade: lumea subpământeană-lumea htoniană-lumea celestă; credință-nădejde-iubire; bine-frumos-adevăr; egalitate-libertate-fraternitate; trup-suflet-spirit; regn mineral-regn vegetal-regn uman etc.

i_2 La nivel simbolic, şapte este cifra totalităţii cosmice, formată din trei (triunghiul, simbol al cerului) şi patru (pământul, simbol al omului). Cifra şapte inserează un cumul de semnificaţii: „perfecţiunea, armonia, norocul, fericirea”[11].

---

[7] Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 188.

[8] Vezi detalii despre Pomii de Crăciun din Țara Codrului la Delia-Anamaria Răchişan, *Formulele magice şi antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureş*, Bucureşti, Editura Academia Române, 2013, pp. 203-219.

[9] Lucia Berdan, *Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credinţe, basme*, Editura Universității «Al. I. Cuza», Iaşi, 2001, p. 167.

[10] Culegător: Răchişan Delia-Anamaria, informator: Borodi Vasile Grigoruț, sat Sârbi, comuna Budeşti, Țara Maramureşului, 84 ani, 2012.

[11] Ivan Evseev, *op. cit*., p. 179.

Civilizația asiro-babiloniană este legată de semnificația cifrei șapte, în mod aparte de cei șapte zei ai lor: Soare, Lună, Marte, Mercur, Venus, Jupiter, Saturn. Grecii puneau cifra șapte sub tutela apolinicului. Egiptenii îl considerau un simbol al vieții eterne[12]. Creștinii dedică a șaptea zi Domnului. Duminica, a șaptea zi, este o zi de odihnă, iar creștinii ar trebui să meargă la biserică. Exegeții atrag atenția asupra faptului că textul ebraic al Sfintei Scripturi conține șapte cuvinte: „La început Dumnezeu a făcut cerurile și pământul”[13]. Expresiile idiomatice atrag atenția asupra impactului pe care îl are cifra șapte asupra mentalului colectiv, asupra subconștientului omului: *A avea șapte ani de acasă, A fi în al șaptelea cer.*

Cifra șapte corespunde celor șapte zile ale săptămânii, celor șapte planete, celor șapte trepte cerești, celor șapte ierarhii îngerești, celor șapte embleme ale lui Buddha, celor șapte note muzicale, celor șapte culori ale curcubeului care reamintesc de legământul dintre Dumnezeu și Noe, celor șapte minuni ale lumii, celor șapte porți ale Raiului etc. La polul opus, fiara din *Apocalipsă* are șapte capete.

Cifra șapte reprezintă universul în mișcare. Nu întâmplător, pe pecetare întâlnim incizate șapte romburi (foto 4). În satul Breb – Ţara Maramureşului, prescura este formată din șapte pupi (foto 5). Menționăm faptul că în cadrul proscomidiei se folosesc 5 pupi (1. pomenirea Mântuitorului Iisus Hristos; 2. pomenirea Maicii Domnului; 3. pomenirea celor 9 cete îngereşti; 4. pomenirea morţilor; 5. pomenirea viilor), nu șapte pupi.

Raportându-ne la descântece, la gândirea empirică, pentru ca vaca să își redobândească mana laptelui, este nevoie de șapte plante de la șapte hotare: se culeg „ramuri verzi din plante diferite din şapte hotare, iar printr-un scaun găurit se picură câte un strop de agheasmă, plante mărunţite în timp ce se rosteşte descântecul ori dacă se foloseşte o mărgea de zierme. Mărgeaua este rotundă, vărgată în alb, negru, e fainã, găurită la mijloc”[14]. Există și alte descântece care pentru a avea efectul scontat se rostesc de șapte ori. De exemplu, descântecul „de uimă” se rostește de șapte ori în anumite intervale de timp (dimineaţa-seara-dimineaţa/seara-dimineaţa-seara): „Tragna una, / Tragna doauă, / Tragna tri, / Tragna patru, / Tragna cinci, / Tragna şesă, / Tragna şapte, / Tragna opt, / Tragna noauă: / Aici nu te fa, / Aici nu te spurca (anaforă) / Creşti, / Cât gândeşti, / Ca naltu’cerului / Ca grosu’ cuptorului. / Spurcă-te, / ’Napoi întoarce-te!”[15].

Cifra șapte este unică, o cifră aflată sub oblăduirea sacrului.

i$_3$Nouă, multiplul întreit al lui trei semnifică moartea şi renaşterea sub o altă formă, sfârşitul unei etape şi un nou început. Nu întâmplător, pe nouă martie sunt prăznuiți mucenicii din Sevastia care au suferit martiriul. Conform Calendarului popular, pe nouă martie, la nivel simbolic, moare Baba Dochia[16] și se naște Sânziana care ajunge la maturitate pe 24 iunie, odată cu solstițiul de vară. Se crede că Baba Dochia a parcurs drumul cu oile la munte în nouă zile și că purta nouă cojoace. Debarasându-se în fiecare zi de câte un cojoc, ajunsă în vârful muntelui este metamorfozată în stană de piatră. Conform legendelor din Maramureș, Odoca/Odochia îngheață. În trecut, pe nouă martie avea loc „pornirea plugului”, respectându-se cu strictețe praxis-ul ritualic: „După ce bărbații terminau pregătirile de plecare, femeia punea peste unelte o pâine, apoi înconjura plugarii de trei ori, stropindu-i cu agheasmă și afumându-i cu tămâie, plugarul făcea o cruce cu securea înaintea boilor, apoi porneau și treceau peste un lanț de fier la ieșirea din curte, ca să fie sănătoși și feriți de rele în timpul aratului. După ce ieșeau, tăiau pâinea în două, jumătate o duceau cu ei, iar cealaltă o lua femeia și o ducea în casă, pentru belșugul ei și rodul câmpului [...]. O pâine sau un colac de grâu se punea pe unelte nu numai în Transilvania, ci și în Muntenia și Dobrogea. În Maramureș se punea

[12]*Ibidem.*
[13]*Ibidem,* p. 180.
[14] Culegător: Răchișan Delia-Anamaria, informatoare: Maria lui Vodă, 76 ani, Breb, Ţara Maramureşului, 2012.
[15] Dumitru Iuga, *Maramureş, Ţară Veche. Antologie de folclor de pe cursul Superior al Tisei* (1672-1908), Baia Mare, Editura Cybela, 2008, p. 249.
[16]Vezi detalii despre Baba Dochia la Delia-Anamaria Răchișan, în *Istoricul și estetica mărțișorului românesc din cele mai vechi timpuri până în prezent*, Cluj-Napoca, Editura Mega; Editura Argonaut, 2017, pp. 177-206.

un blid de grâu sub carul cu unelte. În unele zone se punea un colac între coarnele boilor, în altele un săculeț de sare"[17].

La nivel mitologic, nouă întrunește o serie de semnificații: „Demetra parcurge lumea în nouă zile în căutarea fiicei sale Persephona. Este măsura gestației:Lethe suferă nouă zile și nouă nopți durerile facerii; nouă luni durează gestația umană. E simbolul încoronării efortului creator: cele nouă muze sunt născute de Zeus în nouă nopți de dragoste. În *Teogonia* lui Hesiod nouă zile și nouă nopți a durat separarea cerului de pământ. Semnifică întoarcerea multiplului la unicitate, simbolizată de șarpele care își mușcă coada (*Uroboros*), iar cifra nouă, în scrierea multor limbi, are această înfățișare a cercului, a curbei, a buclei ce se închide"[18].

În cadrul proscomidiei, preotul folosește „copia" [un cuțit cu două tăișuri] pentru a extrage din prescură și nouă miride triunghiulare, denumite cetele îngerești și așezate în ordine verticală pe trei coloane de sus în jos: Sfinții Îngeri, Înainte-mergătorul şi Botezătorul Ioan; Sfinţii Prooroci; Sfinţii Apostoli; Sfinţii Martiri (Mucenici); Cuvioşii şi purtători (teofori) de Dumnezeu Părinţi; Sfinţii şi făcătorii de minuni; Sfinții și drepții dumnezeiești părinți Ioachim şi Ana; Sfântul Părinte a cărui Liturghie se celebrează (Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare sau Grigore Dialogul)[19].

Cifra nouă stă sub semnul lui *yang* (principiul masculin) și reprezintă ordinea desăvârșită, plinul ontic. Înțelepții își ghiează viața, respectând nouă principii universale: „Inițierea orfică a admis și ea trei principii ternare: primul cuprindea Noaptea, Cerul, Timpul; al doilea, Eterul, Lumina, Astrele; al treilea Soarele, Luna, Natura"[20].

În lumea satului românesc, în descântece, în praxis-ul ritualic de visare al ursitului este nevoie de nouă elemente, indispensabile recuzitei magice: nouă cărbuni, apă neîncepută de la nouă izvoare, nouă boabe de grâu etc. Anumite descântece[21], de exemplu cele „de luat mana laptelui" sau „de adus mana laptelui" se rostesc de nouă ori în zile de marți, joi, sâmbătă: „S-o luat Suraia pe cale lată, / Pe rouă nescuturată / Cu coada ridicată. / Înainte i-o ieşit nouă muroi, nouă strigoi / Coada i-o terfelit, / Laptele i l-o luat, / Groştioru' i l-o luat. / Eu le blestem cu blestemul meu / Şi cu voia lui Dumnezeu / Şi cu Sfânta zi de marţi. / De astăzi înainte / Laptele să-mi vie, / Groştioru' să-mi vie / De-i sub lespede de piatră, / De-i în cofă înfundat / De-i în oală acoperit / Să-i sie musai de venit / De nu vaca de plesnit. / Că eu le blestem cu blestemul meu / Şi cu voia lui Dumnezeu / Şi cu Sfânta zi de marţi"[22]. Nouă este multiplul întreit al lui trei şi este indispensabil practicilor magice. Există descântece contra deochiului. De data aceasta, se utilizează nouă cărbuni şi se numără în ordine inversă, de la cifra nouă până la unu: „Sfântă Mărie, Maică Sfântă / Ajută-mă de-i deocheat (om, vacă) / De-i deocheat de femeie / Să-i crepe ţâţele, să-i sară ochii / De-i deocheat de bărbat / Să-i crepe boarşele, să-i sară ochii / De-i deocheat de fată să-i treacă degrabă, / De-i deocheat de vânt să-i treacă pe rând. / De-i deocheat de pasăre să-i pice clonţul. / Descântecul e al meu, leacul de la Dumnezeu. / Descântecu-i de la mine, leacu-i Doamne de la Tine. / Să rămâie omul curat şi luminat ca de la Dumnezeu Sfântul lăsat. / Cum îi Maica Preacurată, / Din acest ceas să nu-i mai fie nimica!"[23]

Conform Calendarului popular, cifra nouă devine liant între anumite sărbători importante de peste an (Sântoader, Moș Alexe și Blagovești): „de la Baba Dochia, cea mai strașnică babă, sunt nouă zile până la Sân Toader și de la Sân Toader, 9 zile până la Alexe, omul lui Dumnezeu și de la

[17] Valer Butură, *Cultură spirituală românească*, București, Editura Minerva, 1992, p. 414.
[18] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, ed. cit., p. 117.
[19] vezi Delia-Anamaria Răchișan, *Pecetarele din Maramureș între unitate și diversitate*, în volumul conferinței internaționale *Tradiție și inovație. Unitate și diversitate în context european*, Ediția a 2-a, 30-31 octombrie, Editura Etnologica, București, 2015, pp. 220-237.
[20] Jean Chevalier; Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, E-O, București, Editura Artemis, 1995, p. 351.
[21] Vezi și alte descântece la Delia-Anamaria Răchișan, *Formulele magice și antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureș*, București, Editura Academia Române, 2013, pp. 45-122.
[22] Culegător: Răchișan Delia-Anamaria, informatoare: Faur Ana, sat Sârbi, comuna Budești, Țara Maramureșului, 58 ani, 2012.
[23] *Ibidem*..

Alexe, 9 zile până la Buna Vestire"[24]. Menționăm faptul că Soarele este păzit de Sântoader care are nouă cai nărăvași și de Moș Alexe: „fug 9 zile babele până să dea Sân Toader de veste că i-a fugit Soarele și fug 9 zile moșii după Soare, până să-l zărească și trec 9 zile, până ce Soarele revine la drumul lui din cer, când toate vietățile pământului se ivesc și înveselesc pământul, ca semn de bună veste, că n-are să piară pământul"[25].

Numărul nouă, multiplul întreit al lui trei este indispensabil basmelor, iar eroul, aflat în slujba binelui, frumosului, adevărului, călătorește peste nouă mări și nouă țări.

Numărul nouă emană forță, speranță, dinamism, posibilitatea de a depăși orice obstacol.

i4Numărul doisprezece ne duce cu gândul la lunile anului, la renovarea timpului, la confruntarea unor perechi antinomice (rău–bine, haos–ordine), la ciclicitate, la reinstaurarea Noul An.

Raportându-ne la Baba Dochia se crede că există douăsprezece sau nouă zile capricioase care sunt respinse atât de Anul Vechi, cât și de Anul Nou: „trecerea de la iarnă la primăvară ține 12 zile [...] se apelează la formula temporală consacrată 12, inclusiv 3+9, pentru a valida trecerea pragului anului văzut ca întreg [...] trecerea de la Anul Vechi la Anul Nou durează tot atâtea zile, considerate impure sau refuzate și de Anul Vechi și de Anul Nou"[26]. Baba Dochia parcurge cele douăsprezece/nouă zile schimbătoare, debarasându-se, așa cum s-a mai menționat, de cojoace.

Manifestările ritual-magico-simbolice din județul Maramureș gravitează în jurul numărului doisprezece. De exemplu, obiceiul agrar *Tânjaua din Hoteni* avea doisprezece juguri, aluzie la lunile anului. Jugurile puteau să fie și șapte, aluzie la zilele săptămânii. Obiceiul agrar *Udătoriul din Șurdești* avea în trecut doisprezece crai. În prezent există doar doi crai.

Monumentul țăranilor martiri de la Moisei[27], realizat de sculptorul băimărean Vida Gheza trebuie corelat cu cultul solar și cu lunile anului, așa cum a precizat și marele artist: „În determinarea complexului monumental în formă de cerc – își continuă maestrul firul relatărilor –am plecat de la cultul soarelui, cult care este foarte frecvent în Maramureş. Forma de cerc, cu 12 raze, în care sunt aşezate statuile, simbolizează, în concepţia mea, cele 12 luni ale anului şi le-am gândit aşa pentru ca maramureşenii sau cei ce trec pe aici, pe la noi, să-şi amintească în fiecare lună din an şi în fiecare zi din lună de cele petrecute la Moisei"[28] (foto 6). Monumentul ridicat în lemn (1966) a fost redat în piatră (1972) și expus la Moisei, în anul 2013, când s-a comemorat centenarul în memoria sculptorului Gheza Vida (1913–2013). Stâlpii totemici antropomorfizați sunt redați în formă de cerc și întruchipează făpturi mitologice care i-ar fi ajutat pe patrioți: *Omul pădurii, Omul nopţii, Omul apelor, Foca sau Omul dintre focuri, Omul care horeşte, Omul de priveghe* etc.

Numărul doisprezece apare redat și în arta tradițională românească din județul Maramureș pe diverse obiecte – soarele în mișcare (foto 7), rozetă (foto 8), podoabe tradiționale (foto 9).

La nivel simbolic, numărul doisprezece este complex: „este produsul înmulțirii celor patru puncte cardinale cu trei planuri (nivele) ale lumii, specifice mentalității arhaice: lumea subpământeană, cea terestră (intermund-ul) și lumea cerului. Este cifra zodiacului și simbolizează universul în mișcarea lui ciclică, spațio-temporală. În simbolistica creștină este semnul totalității și cifra Ierusalimului Celest: are douăsprezece intrări, la fiecare poartă stau doisprezece îngeri, zidurile sunt sprijinite pe doisprezece piloni, pereții sunt încrustați cu doisprezece pietre prețioase etc."[29] Numărul doisprezece este format din cifrele patru și trei, adică din pătrat și triunghi, din simbioza feminin-masculin. Raportându-ne la religie există doisprezece apostoli, Arborele Vieții are doisprezece mere. Totodată, în Biblie descoperim și alte contexte în care apare numărul doisprezece: „Femeia din Apocalipsă poartă pe cap o cunună din douăsprezece stele. Cât despre

[24]Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, București, Editura Saeculum Vizual, 2004, p. 259.
[25]*Ibidem.*, p. 259.
[26]Varvara Buzilă, *Aspecte rituale și sărbătorești ale mărțișorului*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, nr. X, Iași, 2010, p. 251.
[27] Vezi și alte detalii despre *Monumentul țăranilor martiri la* Delia-Anamaria Răchișan, în*Mitologia românească și estetica artei tradiționale românești din Maramureș,* București, Editura Academia Române, 2015.
[28] Vida Gheza, apud Florian Tucă, *Coloanele–statui de la Moisei*, București, Editura Militară, 1975, p. 41.
[29] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, ed. cit., p. 54.

credincioșii de la sfârșitul timpurilor, aceștia sunt 144.000, câte 12.000 pentru fiecare dintre cele douăsprezece seminții alei lui Israel [...]. Numărul doisprezece va reprezenta Biserica triumfătoare la capătul celor două faze, de luptă și de pătimire"[30].

Numărul doisprezece este un număr complex întâlnit în toate culturile lumii.

i5 Numărul patruzeci are un impact deosebit asupra ființei umane: „potopul universal a fost precedat de o ploaie care a durat 40 de zile și nopți, evreii au fost condamnați să rătăcească 40 de ani în deșert, Saul și David au domnit 40 de ani [...]. Moise e chemat la Dumnezeu la 40 de ani [...]. Se consideră că sufletul părăsește definitiv trupul și locurile unde a murit omul abia după 40 de ani de zile. De aceea este numărul zilelor Postului Mare – Iisus a stat 40 de ore în mormânt"[31].

În ziua de 9 martie, consacrată, în spațiul cultural românesc mucenicilor din Sevastia, praxis-ul ritualic gravitează în jurul numărului patruzeci: „dis de dimineață, până nu răsare soarele, femeile seamănă în grădină legume, considerând că acestea vor rodi de 40 de ori mai mult și toamna nu vor putrezi. Înainte de semănat, ele fac 40 de mătănii, 40 de mucenici și pregătesc 40 de lumânări [...]; cum va fi vremea acum, așa va fi timp de 40 de zile; dacă plouă în această zi, atunci și de Paști va ploua; dacă tună înainte de această zi, vara vor fi ploi multe și deci neroditoare, iar dacă tună acum, vara va fi roditoare"[32]. Oamenii din mediul rural, în 9 martie, apelau la limbajul nonverbal și la forța magică a cuvântului. De exemplu, băteau pământul cu maiul pentru a crește iarba, pentru a intra frigul, pentru a ieși căldura și pronunțau următoarele cuvinte: „Patruzeci de mucenici, / Patruzeci de sfinți voinici, / Dați cu botele-n pământ, / Ca să tune (intre) frigul / Și să iasă căldura"[33]; „În satele de pe râul Mureș era credința că în această zi trebuie mâncați 40 de pești, pentru ca animalele din gospodărie să se înmulțească și să aducă belșug în casă"[34].

Femeile prepară din aluat patruzeci de figuri antropomorfe identice cu cifra opt (un cerc simbolizează „cununa", celălalt cerc semnifică „buzduganul" cu care le-au fost sfărâmate celor patruzeci de sfinți gleznele) și le duc la biserică pentru a fi sfințite. Conform legendelor, în 9 martie, cei 40 de mucenici l-au ajutat pe un om sărac care a primit plugul, de la un om bogat, să își are pământul doar în ziua respectivă, într-o zi de sărbătoare. Mucenicii i-au sporit săracului averea de patruzeci de ori, iar bogatului i-au micșorat avuția de patruzeci de ori.

Cele patruzeci de pahare cu vin care se consumă în această zi sunt un simbol euharistic și (re)amintesc de martiriul mucenicilor.

Numărul patruzeci este un număr complex care poate să fie analizat separat sau în tandem cu alte numere.

3. Concluzii

Numerele analizate (trei, șapte, nouă, doisprezece, patruzeci), în calitate de universalii, de arhetipuri divine, fiind greu de decriptat în totalitate, lasă o ușă întredeschisă și altor interpretări. Perspectiva interdisciplinară, analiza comparativ-analitică, analiza sincronică, asocierea cu anumite categorii folclorice, cu sărbători, cu manifestări folclorice subliniază complexitatea numerelor analizate.

ANEXA FOTO– Fotografii realizate de Delia-Anamaria Răchișan

[30] Jean Chevalier; Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, A–D, București, Editura Artemis, 1994, p. 455.
[31] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, ed. cit., p. 131.
[32] Ioan Țoca, *Sărbători religioase, datini și credințe populare*, București, Editura Allfa, 2004, pp. 155-156.
[33] Simion Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. 2, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", 2001, pp. 110-111.
[34] Marcel Lapteș, *Anotimpuri magico-religioase*, Deva, Editura Corvin, 2011, p. 94.

Foto 1:*Pomii de fasole cu floricele de porumb,* Muzeul din Oarța de Sus, Țara Codrului, 2018.

Foto 2:*Mărțișor tricolor,* Braşov, Transilvania, Arhivă personală, 2018.

Foto 3:*Mărțișor tradițional de lână în alb-roșu-negru,* Budești, Valea Cosăului, Țara Maramureşului, Arhivă personală, 2018.

Foto 4: *Pecetar cu şapte romburi,* Colecţia dr. Victor Pop, Muzeul Etnografic, Sighetul Marmaţiei, 2018.

Foto 5:*Prescură cu şapte pupi*, Autor: Mărie a lu' Vodă, 79 de ani, Breb, Ţara Maramureşului, 2015.

Foto 6:*Monumentul ţăranilor martiri*, Moisei, Ţara Maramureşului, Autor: Gheza Vida, 2018.

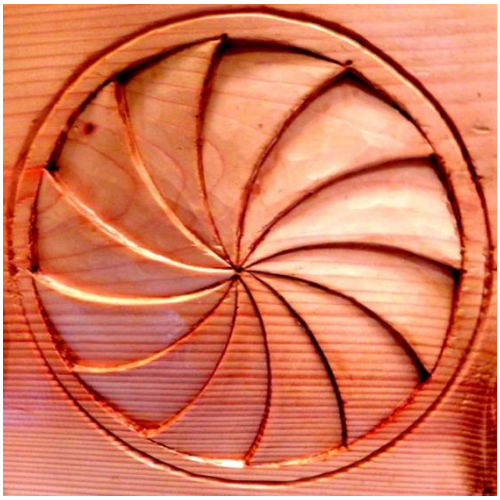


Foto 7: *Soarele în mișcare cu 12 raze*, Autor: Hotico Gavril (Herenta), 77 de ani, Ieud, Țara Maramureșului, 2014.

Foto 8: *Rozetă cu 12 petale*, Muzeul Satului, Sighetul Marmației, 2018.

Foto 9:*Podoabă tadițională cu 12 figuri antropomorfe,* Maramureș, Arhivă personală, 2018.

BIBLIOGRAPHY

Berdan, Lucia, *Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credinţe, basme*, Editura Universităţii «Al. I. Cuza», Iaşi, 2001.

Biedermann, Hans,*Dicţionar de simboluri*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., vol. 1–2, 2002.

Bilțiu, Pamfil, *Studii de etnologie românească*, București, Editura Saeculum I.O., 2003.

Butură, Valer, *Cultură spirituală românească*, București, Editura Minerva, 1992.

Buzilă, Varvara, *Aspecte rituale și sărbătorești ale mărțișorului,* în *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, nr. X, Iași, 2010, pp. 239-260.

Călăuz, Adriana Florentina,*Étude sur la culture, les traditions et les mode de vie des roms en Maramureș pour développement de stratégies viables de l'integration sociale dans le contexte socio-économique actuel*, în volumul conferinței *Tradiție și inovație. Unitate și diversitate în context european*, 30-31 octombrie, București, Editura Etnologică, 2015, pp. 255-264.

Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain,*Dicţionar de simboluri,* vol. 1–3, Bucureşti, Editura Artemis, 1994.

Evseev, Ivan, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura Amarcord, 1994.

Gibson, Clare, *Semne & simboluri*, Oradea, Editura Aquila ’93, 1998.

Gorovei, Artur,*Literatură populară. Descântecele românilor*, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1985.

Iuga, Dumitru, *Maramureş, Ţară Veche. Antologie de folclor de pe cursul Superior al Tisei* (1672-1908), Baia Mare, Editura Cybela, 2008.

Lapteș, Marcel, *Anotimpuri magico-religioase*, Deva, Editura Corvin, 2011.

Marian, Simion Fl., *Sărbătorile la români*, vol. 2, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001.

Olinescu, Marcel, *Mitologie românească*, București, Editura Saeculum Vizual, 2004.

Răchișan, Delia-Anamaria, *Istoricul și estetica mărțișorului românesc din cele mai vechi timpuri până în prezent,* Cluj-Napoca, Editura Mega; Editura Argonaut, 2017.

Răchişan, Delia-Anamaria, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale românești din Maramureș,* Bucureşti, Editura Academia Române, 2015.

Răchişan, Delia-Anamaria, *Pecetarele din Maramureş între unitate şi diversitate*, în volumul conferinței internaționale *Tradiție și inovație. Unitate și diversitate în context european*, Ediția a 2-a, 30-31 octombrie, Editura Etnologica, București, 2015, pp. 220-237.

Răchişan, Delia-Anamaria,*Formulele magice şi antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureş*, Bucureşti, Editura Academia Române, 2013.

Tucă, Florian, *Coloanele–statui de la Moisei*, Bucureşti, Editura Militară, 1975.

Țoca,Ioan, *Sărbători religioase, datini și credințe populare*, București, Editura Allfa, 2004.

THE EUROPEAN UNION, PLACES AND PEOPLE

Elena Oliviana Epurescu

Lecturer, PhD, PolitehnicaUniversity, București

Abstract: The process of transition to a democratic society in a European spirit, initiated in Romania, highlighted the need for well-informed citizens to participate actively and responsibly in the rapid changes and the development of civil society. The current educational ideal aims at developing young people as autonomous and creative personalities capable of respecting the fundamental rights and freedoms of the person, cherishing the dignity of the person in the spirit of tolerance, making a free exchange of opinions based on knowing and supporting the ideas and values of democracy and participating active in the life of society, displaying civilized behavior to help them integrate into an enlarged European society, such as the European Union.In this educational process the role of well-formed teachers is essential. The generation of today's young people is the generation of tomorrow's youth, who will have to know the context in which they will live, to adapt quickly and to contribute to their development.The integration of Romanians into the great European family can only be successful if they know and respect the EU's value system (tolerance, unity through diversity, peace, solidarity, equality, justice, nonviolence, respect for rights, competitiveness, professional autonomy). It has to be known the particularities of EU countries, places, people, customs and traditions for a better understanding of the European family.

Keywords: European Union, European integration, places, people, proverbs

Introducere

Am conceput acest articol sub forma unor exerciții aplicative care fac apel la o serie de informații esențiale cu privire la Uniunea Europeană, locurile și oamenii care fac parte din aceste țări precum și câteva obiceiuri, tradiții și proverbe specifice.

Tema aleasă face parte din cursul universitar *Educație interculturală*, derulat la nivel de master, nivelul 2, modulul psihopedagogic, semestrul 1, anul 2.

1. Obiective

La finalul modulului, studentul va fi capabil:

- să utilizeze limbajul din sfera integrării europene într-un discurs oral sau scris (noțiuni, informații elementare despre UE, politici și problematica integrării europene);
- să descrie statele membre din Uniunea Europeană;
- să identifice asemănările și deosebirile între statele membre din UE;
- să enumere instituțiile din UE;
- să precizeze importanța instituțiilor din UE pentru statele membre.

2. Conținuturi, competențe, strategii

Conținuturi: cunoașterea statelor membre ale UE din punct de vedere geografic, istoric, economic și cultural, cu accent pe schimbările survenite după aderarea lor la Uniune - «Cetățenia europeană», «Constituția UE», «Drepturi și libertăți fundamentale ale omului»; cultivarea și manifestarea unor atitudini favorabile luării deciziilor și exprimării opiniilor/ soluțiilor cu privire la calitatea țării noastre de membru UE.

Competențe: reactualizarea trăsăturilor definitorii ale noțiunilor: diversitate, comunitate internațională, Uniunea Europeană, Tratate, Instituțiile UE (Consiliul European, Consiliul Uniunii Europene, Parlamentul European, Comisia Europeană, Curtea de justiție, Curtea de conturi);

identificarea valorilor, principiilor şi conceptelor democratice; evidenţierea elementelor care asigură unitatea UE, bază a cetăţeniei europene.

Strategii:

- **Metode:** problematizarea, expunerea, jocul de rol, lucru pe echipe, tehnici art-creative.
- **Mijloace:** videoproiector (prezentarea statelor UE); fişe individuale cu conţinutul prezentat; harta UE (joc puzzle); urna confecţionată; cutie pentru bilețele; fişe individuale.
- **Evaluare**: Realizarea unor produse artistice (desene, colaje, scurte piese de teatru, scenete, metafore grafice, benzi desenate, rebusuri, expoziţii, exerciţii de imaginaţie, completarea frazelor lacunare) şi literare prezentând relaţia tinerilor cu UE; realizarea de opţionale tematice; realizarea unor portofolii.

3. Aplicaţii

Activitatea 1 - ,,Diversitatea nu este un lucru rău, ci este un bine". (J. Stuart Mill)

Pornind de la acest citat răspundeţi la următoarele întrebări:

- Ce înţelegeţi prin diversitate culturală?
- Credeţi că Europa poate fi unită prin intermediul culturii, precizaţi relaţiile României cu alte state membre UE sau ne-membre UE?
- Ce ştiţi despre vecinii ţării noastre din punct de vedere geografic, istoric şi cultural?
- Aveţi prieteni sau cunoştinţe din statele membre? Descrieţi şi explicaţi cum v-aţi cunoscut /împrietenit. Ce lucruri credeţi că aveţi în comun?
- Găsiţi cel puţin 5 trăsături caracteristice fiecărui popor din statele UE, comentaţi.
- Realizaţi o listă cu termenii necunoscuţi referitori la statele UE.
- Găsiţi puncte comune între români şi cetăţenii ţărilor din UE, care sunt acestea, pe ce criterii le-aţi ales.
- Găsiţi câte un simbol cultural pentru fiecare stat din UE. Comentaţi.
- Ce ţări din UE aţi vizitat şi ce anume v-a impresionat?
- Organizaţi un eveniment în care să reprezentaţi fiecare ţară din UE din punct de vedere al tradiţiilor populare/gastronomice.
- Ce măsuri propuneţi ca imaginea României să fie cât mai bine promovată peste hotare, iar cetăţenii străini să afle cât mai multe despre ţara noastră?
- Care credeţi că este imaginea României în UE? Ce influenţă are mass-media?
- Realizaţi un eseu în care să comentaţi integrarea României în UE, având cât mai multe argumente.
- Realizaţi un colaj cu simbolurile UE, apoi o expoziţie.
- Organizaţi manifestări culturale în care să ascultaţi muzică tradiţională din toate statele membre. Stabiliţi asemănări şi deosebiri. Discutaţi pe baza unor imagini asupra costumelor tradiţionale din statele membre. Comparaţi.
- Cu ce popoare din statele UE se aseamănă poporul român cel mai mult (din punct istoric, cultural, gastronomic) ?
- Realizaţi diferite scenete despre UE sau ţările din UE.
- Identificaţi sărbătorile statelor membre şi ce semnifică acestea.
- Dacă ar trebui să faceţi o echipă de lucru cu 5 colegi din ţări diferite pe cine aţi alege şi de ce?
- Găsiţi cât mai multe proverbe din ţările membre UE şi România, comentaţi şi comparaţi.
- Ce legende româneşti cunoaşteţi? Dar din ţările UE? Identificaţi câteva simboluri şi comentaţi.

- Vizitați un stat al UE – Prin ce situații treceți la vamă, pe drum, în contact cu cetățenii europeni sau autoritățile competente, cu obiectivele turistice sau tradițiile existente?
- Ce personalități marcante cunoașteți din țara noastră care sunt recunoscute pe plan internațional?
- Credeți că oamenii diferiți pot conviețui, fără să apară nici un conflict?
- Ce credeți că îi unește și ce credeți că îi separă pe oamenii din diverse țări?

Activitatea 2 - Instituțiile UE

Precizați care sunt instituțiile UE și arătați rolul acestora pentru țările din UE.

- **Consiliul Uniunii Europene**: este principala instituție cu putere de decizie a UE; este alcătuit din reprezentanți la nivel ministerial al fiecărui stat membru; asigură coordonarea politicilor economice ale statelor membre; dispune de putere legislativă, pe care o împarte în unele domenii cu Parlamentul European; ca reprezentant al statelor membre, adoptă legislația Uniunii sub formă de reglementări și directive; președinția este asigurată prin rotație, timp de 6 luni, de câte un stat membru.
- **Consiliul European** direcționează și dinamizează întreaga activitate a UE; hotărârile sale se situează mai ales în sfera inițiativelor politice majore, ca adoptarea de orientări politice comune; joacă un rol esențial în soluționarea problemelor curente ale vieții internaționale, prin politica externă și de securitate comună.
- **Parlamentul European** este forumul democratic prin excelență al Uniunii; membrii săi sunt aleși prin vot direct universal, din 5 în 5 ani; membrii parlamentului sunt grupați în funcție de partidele politice cărora le aparțin, și nu în funcție de naționalitate; principalele funcții ale parlamentului sunt de a participa la procesul legislativ și de a controla activitatea Comisiei Europene; are alături de Consiliul Uniunii, o funcție legislativă: contribuie la redactarea directivelor și reglementărilor.
- **Comisia europeană** este instituția executivă a UE; este alcătuită din 20 de membri; rolul comisiei este de a veghea la respectarea prevederilor tratatelor, de a iniția propunerile pentru legislația uniunii și de a asigura aplicarea legislației adoptate.
- **Curtea Europeană de Justiție** în domeniile în care aplică legea Uniunii, Curtea de Justiție din Luxemburg este Curtea Supremă a Uniunii Europene; poate decide dacă un stat membru nu a respectat integral o anumită obligație statuată prin Tratate; este formată din 15 judecători, asistați de 9 avocați generali; rolul ei este foarte important, întrucât articolele tratatelor și legislația care decurge din ele sunt parte a legislației naționale din statele membre.
- **Curtea de conturi europeană** are sediul la Luxemburgeste alcătuită din 15 membri numiți pe o perioadă de 6 ani, printr-o decizie unanimă, de Consiliul Uniunii, după consultarea Parlamentului European; ea verifică din punct de vedere financiar legalitatea și corectitudinea întregii activități, urmărind buna gestionare a resurselor financiare.
- **Banca Europeană de Investiții** are sediul în Luxemburg, a fost creată în 1958 prin Tratatul de la Roma, cu scopul de a finanța investițiile pentru promovarea obiectivelor Uniunii; rolul său fundamental este de a sprijini dezvoltarea echilibrată, integrarea economică și creșterea coeziunii sociale în interiorul Uniunii.
- **Banca Centrală Europeană** uniunea economică și monetară prevede constituirea unui sistem de bănci centrale a Băncii Comerciale Europene, cu rolul de a emite și administra euro, moneda unică; noua monedă euro a fost introdusă de la 1 ianuarie

1999, ca monedă de cont, şi din 2002, bancnotele naţionale ale diferitelor state membre vor fi înlocuite cu euro.

Activitatea 3 - Prezentarea statelor din UE

Ţara	**Capitala**	**Limbi oficiale**	**Forma de guvernământ**	**Etnii**	**Religii**	**Moneda veche**
Belgia	Bruxelles	franceza flamanda	monarhie	flamandă franceză	catolică protestantă mozaică	franc belgian
Franţa	Paris	franceza	republică prezidenţială	franceză diferite etnii străine	catolică islamică protestantă mozaică ortodoxă	franc francez
Germania	Berlin	germana	republică parlamentară	germane etnii străine	protestantă catolică culte neoprotestante islamică	marca germană
Italia	Roma	italiana	republică parlamentară	italiană	catolică protestantă ortodoxă	lira italiană
Luxemburg	Luxemburg	luxemburgheza franceza germana	monarhie constituţională	luxemburgheză străine	catolică protestantă	franc luxemburghez
Olanda	Amsterdam	olandeza	monarhie constituţională	olandeză turcă marocană germană	catolică protestantă islamică	gulden
Danemarca	Copenhaga	daneza	monarhie constituţională	daneză germană suedeză	catolică protestantă	coroana daneză
Irlanda	Dublin	irlandeza engleza	republică parlamentară	irlandeză aproape în exclusivitate	catolică protestantă	lira irlandeză
Marea Britanie	Londra	engleza	monarhie constituţională	britanică engleză scoţiană irlandeză	catolică protestantă islamică	lira sterlină
Grecia	Atena	greaca	republică parlamentară	greacă aromână turcă albaneză	ortodoxă islamică catolică	drahma
Spania	Madrid	spaniola	monarhie constituţională	spaniolă catalană bască străine	catolică islamică protestantă mozaică	peseta
Portugalia	Lisabona	portugheza	republică prezidenţială	portugheză	catolică islamică protestantă	escudo
Austria	Viena	germana	republică parlamentară	austriacă croată slovenă maghiară	catolică islamică protestantă	schilling
Finlanda	Helsinki	finlandeza suedeza	monarhie constituţională	suedeză laponă străine	protestantă ortodoxă	markka
Suedia	Stockholm	suedeza	monarhie constituţională	suedeză laponă	protestantă ortodoxă	krona

				străine	catolică islamică mozaică	
Cehia	Praga	ceha	republica parlamentară	cehă slovacă	protestantă ortodoxă catolică	koruna
Cipru	Nicosia	greaca turca	republică prezidențială	greco-cipriotă turco-cipriotă armeni	catolică islamică	lira
Estonia	Tallinn	estoniana	republică parlamentară	estoniană rusă ucraineană bielorusă	protestantă ortodoxă catolică	kroom
Letonia	Riga	letona	republică parlamentară	letonă rusă bielorusă ucraineană poloneză	protestantă ortodoxă catolică	lat
Lituania	Vilnius	lituaniana	republică parlamentară	lituaniană rusă bielorusă poloneză	protestantă ortodoxă catolică	litas
Malta	Valleta	malteza engleza	republică parlamentară	malteză engleză	catolică protestantă	lira
Polonia	Varșovia	poloneza	republică parlamentară	poloneză ucraineană germană	catolică protestantă	zlot
Slovacia	Bratislava	slovaca	republică parlamentară	slovacă maghiară rromă cehă	protestantă ortodoxă catolică	koruna
Slovenia	Ljubljana	slovena	republică parlamentară	slovenă croată sârbă bosniacă maghiară	catolică islamică ortodoxă	tolar
Ungaria	Budapesta	maghiara	republică parlamentară	maghiară rromă germană slovacă evreiască română	protestantă ortodoxă catolică	forint
România	București	româna	republică prezidențială	română maghiară germană	ortodoxă catolică reformată neoprotestantă	leu
Bulgaria	Sofia	bulgara	republică parlamentară	bulgară turcă rromă română	ortodoxă islamică	leva
Turcia	Ankara	turca	republică prezidențială	turcă kurdă arabă	islamică creștină	lira

Activitatea 4 - Joc Puzzle
Profesorul împarte materialele de lucru: harta Europei, cartonașe cu steagurile țărilor din UE. Sarcina este de a lipi pe hartă locul statului respectiv.

Activitatea 5

- Britanicii sunt punctuali.
- Parfumurile franţuzeşti sunt cele mai bune.
- Maşinile germane sunt performante.
- Românii sunt oameni primitori.
- Italienii sunt prietenoşi.

Găsiţi şi alte afirmaţii de genul celor de mai sus. Comentaţi-le.

Activitatea 6 - Proverbe

- Economiseşte cât e butoiul plin; când e gol, economia nu mai foloseşte. (Austria)
- Nu te aştepta întotdeauna să ai parte de bine, dar nu lăsa răul să te prindă nepregătit. (Bulgaria)
- Să ştii să asculţi este o arta. (Cipru)
- Fără binefacere, bunăvoinţa nu se câştigă. (Danemarca)
- Pământul este mai de preţ decât aurul. (Estonia)
- Să nu judeci câinele după blană. (Finlanda)
- Binele este sinonim cu dreptatea, mila şi frumuseţea. (Franţa)
- A arăta mânie sau ură în vorbele tale e primejdios, ridicol şi imprudent. (Germania)
- Arată-te vrednic de părinţii tăi. (Grecia)
- Nu pune blana pe spatele oii. (Irlanda)
- Bunătatea, dreptatea, iertarea şi binefacerea sunt datorii pentru toţi. (Italia)
- Odată ce ai tăiat pâinea, n-o mai poţi pune la loc. (Letonia)
- Oferă-i leneşului un ou şi îţi va cere să i-l şi cojeşti. (Lituania)
- Totul e bine când se termină cu bine. (Luxemburg)
- Farmecul este mai puternic decât frumuseţea. (Malta)
- Bani nu da, nici nu lua cu împrumut. Pierzi dând bani, şi pierzi şi un prieten. Iar luând ajungi la nechiverniseală. (Marea Britanie)
- Aceeaşi apă care mişcă moara o şi distruge. (Olanda)
- Nu munceşti, nu ai pâine. (Polonia)
- E bine să cunoşti defectul prietenului tău, dar nu e bine să îl divulgi altora. (Portugalia)
- Bine faci, bine găseşti. (România)
- Atâtea limbi câte vorbeşti, atâţia oameni eşti. (Slovacia)
- Roagă-te pentru o recoltă bună, dar continuă să sapi. (Slovenia)
- Omul bun se vede după înfăţişare. (Spania)
- O viaţă fără dragoste este ca un an fără primăvară. (Suedia)
- Dacă ai suit munca în pat, doarme şi câştigul. (Ungaria)

Comentaţi la alegere.

BIBLIOGRAPHY

1. Baconsky, R., Benoit, F. (2001).Un ghid pentru tinerii români – Ce este Uniunea Europeană. Editura Est. (Paris, Bucarest, Jerusalem).
2. Borchardt, K.D. (2000). The ABC of Community Law, European Commission.
3. Buergenthal,TH, Weber, R. (1996). Dreptul internaţional al drepturilor omului. Editura All Beck. Bucureşti.
4. Chiriţescu, D. (2002). Educaţia civică. Editura Neva. Bucureşti.
5. Duculescu, V. (1994). Protecţia juridică a drepturilor omului. Editura Lumina Lex. Bucureşti.

6. Fuerea, A. (2000). Drept instituțional comunitar european. Editura Actami. București.
7. Fuerea, A. (2001). Manualul Uniunii Europene. Editura Actami. București.
8. Micu, D. (1998). Garantarea drepturilor omului în practica Curții Europene a Drepturilor Omului și în Constituția României. Editura All Beck. București.
9. Miga- Beșteliu,. R. (1998). Drept internațional – Introducere în dreptul internațional public. Editura All Beck . București.
10. Oțet, F. (2002). Cultură civică - Educație pentru drepturile omului. LADO. București.

THE MAIN CHARACTERISTICS OF THE SPANISH "CONQUISTA" OF PRE-COLUMBIAN CIVILIZATIONS

Răzvan Victor Pantelimon

Lecturer, PhD, "Ovidius"University of Constanța

Abstract: This paper aims to present some of the main features of the "Conquista" process, the conquest by Spain of territories belonging to pre-Columbian civilizations, in order to understand its defining and main characteristics. We will begin with a brief analysis of the causes that led to the development of this process and of the context in which it took place, and then we will proceed with an extremely brief presentation of the main moments of the conquest (we will not insist very much on this presentation of the historical events, because they are very well known and there are many specialized and popularized works that deal with this issues). Later, we will analyse and describe at large the main features of this process and its consequences.

Keywords: Discovery, Conquista, Spain, Pre-Columbian Civilizations, New World

Niciodată în istoria omenirii nu a avut loc un eveniment asemănător cu procesul de cucerire a Americii de către conquistadori în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Cucerirea unui continent gigantic prin acțiunea și acțiunea câtorva aventurieri care va da Monarhiei spaniole unul dintre cele mai mari teritorii coloniale este, în viziunea multor autori, o faptă ce nu își are egalul în istoria omenirii. Afirmația anterioară poate fi confirmată printr-o serie de elemente și caracteristici singulare ale acestui proces, care îl diferențiază de alte fenomene sau procese de cucerire și care îi dau unicitate.

La prima vedere Conquista ar putea părea o operațiune militară, organizată, centralizată la care participă armate numeroase și în care au loc bătălii spectaculoase, dar cu excepția câtorva cazuri izolate realitatea nu a fost deloc așa. Cucerirea Americii a fost un proces scurt, de nu mai mult de 60 de ani în care, prin diferite acțiuni, câțiva oameni, au fost capabili să exploreze un vast teritoriu și să învingă mari imperii și triburi mai mici, nu numai prin arme, ci și printr-o abilă și inteligentă utilizare a diplomației, a politicii și a altor aspecte care au înclinat balanța de partea lor.

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, majoritatea țărilor occidentale cu ieșire la Oceanul Atlantic au manifestat tendința de a descoperi un drum direct pe mare spre „Catay" și „Indii — patria mirodeniilor" unde se credea că există și foarte mult aur. Totodată, însă, în urma cuceririlor otomane, țărilor din Europa occidentală le era tot mai greu să folosească vechile căi terestre combinate cu cele maritime, din răsărit, ce duceau spre Asia de sud și de est. Căile maritime de sud spre „Indii" erau monopolizate de Portugalia, ca atare celorlalte țări de pe malul Atlanticului le rămânea deschisă, spre sfârșitul secolului al XV-lea, numai calea spre apus, iar călătoriile pe distanțe lungi au devenit posibile în urma succeselor realizate în a doua jumătate a secolului al XV-lea, în domeniul construcției de corăbii și al navigației.[1]

Marile descoperiri, explorările geografice din perioada lor de glorie au găsit în puterea de expansiune a statelor europene unificate și centralizate o solidă bază de acțiune și un principiu de

[1] Friederici, Georg, *El carácter del descubrimiento y de la Conquista de América,* México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 255.

organizare metodica. Din momentul în care a devenit evidentă rentabilitatea lor, explorările au încetat să rămână preocupări ale unor indivizi, căci depășeau posibilitățile lor economice, începute după îndelungate eforturi în veacurile XII-XIV, descoperirile și colonizările ulterioare devin probleme de stat, cu consecințe decisive.[2]

Faptul că tocmai Spania a fost cea dintâi care a trimis, în 1492, spre vest mica flotilă a lui Cristofor Columb, se explică însă prin condițiile istorice din această țară de la sfârșitul secolului al XV-lea. Una dintre aceste condiții a fost întărirea, în ultimul sfert al secolului al XV-lea, a puterii regale spaniole, care înainte era limitată. Consolidarea ei începuse în 1469, când regina Isabella a Castiliei s-a căsătorit cu Ferdinand, moștenitorul tronului Aragonului. Peste zece ani acesta a devenit rege al Aragonului, și astfel, în 1479 s-au unit, de fapt, cele mai mari state din peninsula Iberică — Castilia și Aragonul — și a luat ființă Spania, ca stat unitar, iar printr-o politică îndrăzneață, puterea regală s-a întărit. Sub presiunea forțelor unite ale Castiliei și Aragonului, ultimul stat musulman din peninsula Iberică — emiratul Granadei — n-a putut să reziste multă vreme. La începutul anului 1492 trupele spaniole au intrat în Granada. Perioada Reconquistei — recucerirea de către principii creștini a teritoriilor din peninsula Iberică ocupate în anul 711 de musulmani — „mauri" — s-a încheiat după opt secole. Astfel, din state slăbite de lupte interne, de anarhie, sub conducerea „regilor catolici", s-a creat o singură țară, puternică, relativ unificată. Spania unită, care devenise cel mai puternic stat vest-european, a pășit pe arena mondială.[3]

Actorul principal al cuceririi Americii va fi *conquistadorul*, un model dezvoltat pe parcursul veacurilor *Reconquist-ei* care a împins o parte a populației spre viața militară, discreditând într-o măsură profesiunile active, creatoare, socotite dezonorante în mediul nobiliar, în schimb, s-a constituit o puternică armată, instrument al monarhiei. Spania a fost împinsă spre expansiune, spaniolul deveni *señor soldato*, curajos, temerar chiar, dar și violent și rapace. Spaniolii, și în primul rând *hidalgo*s, se transformă, în virtutea împrejurărilor — Reconquista a jucat în acest sens un rol important —, într-o națiune războinică, în *conquistadores* duri și intoleranți, care prețuiau înainte de toate meșteșugul armelor, viața războinică și jaful.[4]

Adevăratul *hidalgo* (*hijo de algo*) e viteaz, dar și orgolios uneori până la ridicol. Prototipul său ideal este El Cid, eroul național spaniol, care întruchipează triumful voinței, care încearcă imposibilul, deci tot ce pare a depăși forțele, posibilitățile omenești. Hidalgo provoacă destinul, i se opune, el preferă războiul, păcii; îndură, mândru, lipsuri și mizerii, nu se pleacă în fața inevitabilului. El e fanatic, spiritul său de cruciat este însă și spiritul aventurierului, dornic de pradă, de averi câștigate cu spada, spiritul cuceritorului neînduplecat. „Virtuți și vicii întruchipate în același individ. E omul Renașterii pe fond spaniol"[5].

Hidalgos, dar și orășenii din Andaluzia, practicau incursiuni permanente de jaf în teritoriile maure în perioada Reconquist-ei. Cucerirea Granadei a pus capăt războiului purtat în Spania aproape fără întrerupere împotriva maurilor „necredincioși", război care devenise o meserie pentru multe mii de nobili cu proprietăți mici — „hidalgo". Rămași astfel fără ocupație, ei deveniseră și mai primejdioși pentru monarhie și pentru orașele spaniole în dezvoltare, decât în ultimii ani ai Reconquist-ei, când regele, în alianță cu orașele, trebuise să ducă o luptă înverșunată împotriva bandelor tâlhărești. Obișnuiți cu asemenea razii, ei s-au trezit fără rosturi după cucerirea emiratului Granadei și nu e de mirare că tocmai Andaluzia va oferi cel mai numeros contingent de *conquistadori* ai Lumii Noi, că cei plecați sa-și caute norocul în Indii vor jefui pe băștinași, așa cum au făcut „și în țările maurilor", după cum se consemnează în cronici despre cucerirea Americii. Și acești oameni, plămădiți în timpul *Reconquist-ei*, în condițiile social-economice ale Spaniei feudale,

[2] Belu, S, Goldenberg, S., *Epoca marilor descoperiri geografice,* București: Editura Științifică, 1971, p. 90
[3] Maghidovici, I. P., *Istoria descoperirilor geografice,* București: Ed. Științifică, 1959, p. 163.
[4] Grunberg, Bernard, „El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica" în *Signos Históricos*, nr. 12, iulie-decembrie, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, pp. 97-98
[5] Belu, S, Goldenberg, S., *Op. Cit.,* p. 90

au constituit forța de șoc, au format cadrele marilor expediții de explorare, de cucerire și de colonizare.[6]

Alături de factorii enumerați anterior sunt și alte elemente care au fost determinante în declanșarea procesului de descoperire și apoi de cucerire a Americii. Fără a avea pretenția e exhaustivitate putem enumera următorii factori:

- Dorința de extindere a comerțului european cu Orientul.
- Exemplul cruciadelor care au fost procese, nu numai de cucerire, ci și de explorare.
- Motivația religioasă - întotdeauna prezentă în aceste cazuri - de a cuceri nu numai teritorii, ci și sufletele pentru religia creștină.
- Dorința de a găsi o nouă cale, poate mai scurtă sau poate mai puțin periculoasă, pentru a ajunge în Indii, teritoriu considerat plin de mirodenii și de mărfuri prețioase și fine.
- O mentalitate aventuroasă, alimentată de setea de cucerire și căutarea de aur.

Etapele principale ale cuceririi Americii de către europeni au fost: descoperirea, cucerirea, evanghelizarea și colonizarea[7]. În continuare vom analiza caracteristicile primelor trei dintre aceste momente, cel de al patrulea fiind mult mai de durată și depășind analiza propusă aici.

Regii catolici Isabela și Ferdinand l-au trimis în mod expres pe Cristofor Columb într-o campanie de descoperire a unor noi ținuturi, cu scopul de a lărgi posibilitățile și zonele de exploatare naturală și minieră a regatului lor. După două luni de navigație, Columb a sosit pe insula Guanahaní (Bahamas actual) în 1492, acesta fiind primul său contact cu noul continent. Mai târziu el a pretins insula aceasta, plus teritoriile cunoscute astăzi drept Cuba și Republica Dominicană, ca posesiuni spaniole. Columb a făcut alte trei călătorii, în care a explorat teritorii din America de Sud și America Centrală și din Caraibe. Obiectivul principal al acestor explorări a fost de a profita pe deplin de bogăția naturală care ar putea fi obținută din aceste zone, cu un interes deosebit în exploatarea perlelor, aurului și pietrelor prețioase.

Problema principală imediat după ce știrea descoperirii „Indiilor de vest" de către Columb a ajuns în Europa, era modalitatea prin care spaniolii își puteau asigura dominația legală asupra acestui teritoriu, în condițiile în care Portugalia revendica și ea o serie de descoperiri în aceeași perioadă. În opinia monarhiei portugheze prin călătoria lui Columb fuseseră încălcate drepturile acordate Portugaliei în 1452—1456 de către papii Nicolae al V-lea și Calixt al III-lea, drepturi pe care le recunoscuse Castilia în 1479 și care fuseseră confirmate ulterior de papa Sixt al IV-lea în 1481. Aceste drepturi le dădeau stăpânirea asupra pământurilor descoperite la sud și est de capul Bojador „până la indieni". Doi monarhi „dintre cei mai creștini" — regina Castiliei și regele Portugaliei — își disputau drepturile asupra teritoriilor de dincolo de ocean. Castilia se bizuia pe dreptul primului descoperitor, iar Portugalia, pe hotărârile papale anterioare. Singurul arbitru care putea să rezolve pe cale pașnică conflictul dintre regi era însuși Papa, autoritatea catolică supremă.

La 3 mai 1493, două luni după întoarcerea lui Columb, prin bula „Inter cetera" („Printre altele") papa Alexandru al VI-lea a acordat coroanei castiliene drepturi asupra pământurilor pe care le-a descoperit sau avea să le descopere în viitor — „*pământuri aflate în regiunea părților apusene și pe ocean*" și care nu aparțin nici unui rege creștin. Are astfel loc așa-numita „prima împărțire a lumii".[8] Hotărârea papală a stat la baza tratativelor diplomatice dintre spanioli și portughezi, care s-au terminat prin încheierea unui faimos tratat în orașul Tordesillas (7 iunie 1494).

După părerea mai multor istorici, în anii 1493—1494, Portugalia și Castilia urmăreau în mod vădit să împartă între ele globul pământesc, cu toate că în bula „Inter cetera" și în tratatul spaniolo-portughez din 1494 se indica o singură linie de demarcație, și anume cea din Oceanul Atlantic. Însă chiar în 1495 portughezul Ferrer a formulat o părere opusă, probabil mai

[6] Lafaye, Jaques, *Los conquistadores,* Madrid: Siglo XXI Editores, 1981, p. 13
[7] Elliott, J. H., „The Spanish Conquest and settlement of America" în Leslie Bethell (editor), *The Cambridge History of Latin America. Volume I,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 153.
[8] Lomelí, Claudia López, *La polémica de la justicia en la conquista de América,* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 85

corespunzătoare adevăratelor intenții ale „înaltelor părți contractante": el socotea că linia de demarcație este fixată numai pentru ca vasele castiliene să aibă dreptul de a face descoperiri la vest, iar cele portugheze, la est de „meridianul papal". În realitate, e puțin probabil ca vreunul dintre autorii bulelor papale sau dintre experții întruniți în 1494 la Tordesillas să fi putut prevedea, înainte de încheierea primei expediții în jurul lumii a lui Magellan (1522), că spaniolii și portughezii, înaintând în direcții opuse, se vor întâlni într-adevăr la „antipozi". Existența Oceanului Mondial unic care înconjură tot globul a fost dovedită abia după călătoria lui Magellan în jurul lumii. Scopul demarcației era, nu împărțirea globului pământesc între Spania și Portugalia, ci numai indicarea unor căi diferite pe care puterile maritime rivale să descopere pământuri noi.[9]

Odată rezolvată problema împărțirii a ceea ce astăzi am numi „sfere de influență", apare necesitatea justificării juridice a cuceririi și ocupării acestor noi teritorii. Cucerirea și încorporarea de către europenii secolului al XV-lea a civilizațiilor, culturilor, societăților sau a indigenilor, locuitori ai teritoriilor respective, se bazau pe trei argumente (modele) principale:

- „Teritoriu al nimănui" (*res nullius*), principiu care presupunea că acele teritorii nu aparțineau în mod legal nimănui, ignorând-se dreptul de proprietate al indigenilor, ceea ce permitea ocuparea și distribuirea acestor teritorii între statele europene.
- „Teritoriu pentru creștinism", principiu care a dus la decizia de a răspândi creștinismul printre locuitorii Americii, permițând convertirea lor forțată în cazul refuzului de a accepta această religie. Au existat și o serie de conquistadori care susțineau că „indienii nu au suflet" negând condiția umană a popoarelor originale și ca atare și posibilitatea convertirii acestora la creștinism.
- „Dreptul de cuceritor" al europenilor asupra civilizațiilor sau societăților indigene care la rândul lor cuceriseră alte populații native, asupra resurselor naturale sau a bogățiilor acumulate de unii indieni de la alții, precum și în cazul impunerii folosirii locuitorilor ca o mână de lucru forțată, drept care corespundea celor care domină teritoriul.[10]

Abordarea aceasta în care teritoriul nou descoperit era un teritoriu fără stăpân, ai cărui locuitori, considerați în cel mai bun caz „sălbatici", dacă nu chiar sub-oameni, trebuiau creștinați, chiar și cu forța dată de dreptul de cucerire, vor rămâne o constantă mulți ani și își vor găsi expresia în însăși calificarea acestui continent drept „Lumea Nouă".În faza incipientă a cuceririi va intra în circuit termenul „Lumea Nouă" – „Orbis Novus" – lansat de Pedro Mártir de Anghiera, un cărturar de origine italiană aclimatizat la curtea Isabelei de Castilia și recunoscut ca primul istoric al „Lumii Noi". Pentru următoarele două sute cincizeci de ani, cel puțin, opoziția dintre „Lumea Veche" și „Lumea Nouă" a fundamentat, în imaginarul european, concepția dominantă referitoare la imaginea lumii și la locul rezervat Europei și popoarelor ei în ordinea planetară.

Eurocentrismul subiacent opoziției este mai mult decât evident și a făcut, în timp, obiectul unor multiple critici: „noutatea" Americilor – nejustificată de vârsta lor reală, măsurabilă în ere geologice și în mii de ani de locuire umană – se definea prin raportare la repere arbitrare, instituite prin bunăvoința conchistadorului european care confunda necunoașterea celuilalt cu inexistența acestuia și actul temerar al descoperirii cu actul suprem al creației. Prima inițiativă a lui Columb la descoperirea pământurilor de peste Atlantic, așa cum o arată relatările din jurnalele sale de bord, a constituit-o gestul adamic al „luării în stăpânire" prin numire: exploratorul dă nume noi ținuturilor, fără să se cramponeze, de regulă, de numele lor indigene, și aceasta pentru că navigatorul european privea teritoriile nou descoperite cu un ochi adamic, ca pe o „lume nouă", fără istorie, nelocuită de Om (deși populată de oameni). Urmând această logică a mentalității eurocentrice și cristiano-centrice precum și ritmul susținut al descoperirilor, harta „Lumii Noi" a devenit cu rapiditate, în

[9] Marghidovici, *Op. Cit*, p. 187-188.
[10] Lomelí, *op. cit.*, p. 93-96.

jurnalele lui Columb, o transpunere în spațiu a calendarului catolic, principalele insule descoperite primind nume de sfinți.[11]

Indiferent de argumentul (pretextul) folosit pentru cucerirea populațiilor locale, acest proces a fost unul uimitor, greu de explicat și chiar imposibil în lipsa cumulării unor condiții specifice. După cum afirmam anterior nu vom prezenta în această lucrare o descriere istorică detaliată a evenimentelor și episoadelor care au reprezentat Conquista, ci doar o scurtă prezentare a celor mai uimitoare situații în care două mari imperii, cel aztec și cel incas, sunt cucerite foarte repede în ciuda unei enorme diferențe de războinici. Vom încerca apoi să analizăm câțiva dintre factorii care pot explica acest succes.

În timpul cuceririi Americii nu a existat niciodată o mare armată expediționară spaniolă oficială, comandată de ofițeri și cu un armament coordonat și puternic. Toată *Conquista* s-a realizat printr-un instrument juridic numit capitulație (*capitulación)*. Acestea erau concesii regale acordate unui militar (*capitano*) prin care acesta obținea permisiunea de a forma o expediție pe care trebuia să o plătească din propriul buzunar și primea un teritoriu delimitat în care putea să efectueze acțiunea de cucerire și colonizare. Beneficiarul concesiunii trebuia să finanțeze sau să caute finanțare pentru expediție și cu cât mai mulți bani obținea cu atât această expediție putea fi mai mare atât ca număr de soldați, cât și în ce privește înzestrarea sa. De asemenea, expediționarii contribuiau financiar în majoritatea cazurilor pentru a putea participa, foarte puțini dintre ei fiind plătiți. Ei estimau care ar fi rezultatul acestei acțiuni, și în funcție de contribuție se împărțeau și câștigurile. După cum putem observa conquistadorii erau departe de ceea ce se putea numi o armată regulată. În mod normal, fiecare venea cu propriile armele: sabia și scutul și chiar, dacă erau mai bogați, cu propriul cal ceva foarte apreciat în acel timp; pierderea acestuia fiind o tragedie.[12]

În 1520, conchistadorul Hernán Cortes cucerește foarte rapid Imperiul Aztec din zona centrală a Mexic-ului de astăzi. Când au sosit spaniolii, populația aztecă era, în funcție de diverse estimări, între cinci și zece milioane de locuitori, prin urmare împăratul Montezuma al II-lea avea la dispoziție mii de războinici. Cortes începe această cucerire cu doar 553 de soldați, dintre care 13 înarmați cu muschete renascentiste relativ neevoluate. Majoritatea celorlalți soldați erau înarmați cu săbii de oțel. Cortes deținea de asemenea 10 tunuri și 16 cai. Hernán Cortés, mai avea doar 508 oameni, când a cucerit Tenochtitlán, un oraș cu un sfert de milion de locuitori, capitala Imperiului Aztec.[13]

În 1532 Francisco Pizarro a ocupat Imperiul Inca care domina zona în care se află astăzi Peru, Bolivia, Ecuador, nordul Chile și o parte din Columbia, dominație care se impusese doar cu câțiva ani înainte de venirea spaniolilor și care avea în jur de 16 milioane de locuitori. Deși relativ recent Imperiul Incas reușise să construiască o birocrație extinsă și complexă, cu care își controlau supușii, și incluseseră mare parte dintre războinicii populațiilor înfrânte în armata lor. Cu doar câteva săptămâni înainte de apariția lui Pizarro, împăratul incas Atahualpa dobândește tronul după un război civil între mai mulți pretendenți. Conflictele interne au fost unul dintre factorii care au făcut ca o armată estimată a număra între 40.000 și 80.000 de oameni, a fost învinsă de doar 200 de oameni a lui Pizarro, dintre care 62 erau călare. În bătălia de la Cajamarca Pizarro a avut doar 177 de soldați când a câștigat împotriva a 40.000 de soldați incași.[14]

Situațiile aceste au fost frecvente, astfel: Jiménez de Quesada a cucerit Noua Granadă cu mai puțin de 700 de soldați. Pedro de Valdivia a început ocuparea Chile cu 12 soldați și a terminat-o

[11] Ștefan, Ana-Maria, „Lumea celuilalt ca „lumea cealaltă": de la imaginarul Europei pre-moderne la imaginarul secolului XXI" în *ACTA IASSYENSIA COMPARATIONIS*, 8/2010, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", p. 347.

[12] Restall, Matthew, Fernández-Armesto, Felipe, *The Conquistadors. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

[13] Davis, Paul K., *Encyclopedia of Invasions and Conquest. From Ancient Times to Present*, Millerton: Grey House Publishing, 2006, p. 189.

[14] *Ibidem*, p. 190.

cu aproximativ 150. Álvar Núñez Cabeza de Vaca a explorat și a pus bazele cuceririi pașnice a întregului sud al actualului Statele Unite, cu doar 2 însoțitori.[15]

Civilizațiile aztece și incașă nu s-au supus de bună voie dominației spaniolă, și ambele culturi s-au opus înverșunat invadatorilor. Cum putem explica atunci, faptul că atât de puțini spanioli au putut triumfa peste o populație de asemenea dimensiuni? Rasiștii europeni din secolele ce au urmat *Conquistei*, pretindeau că aztecii și incașii erau docili prin natura lor și inferior spaniolilor, stare de fapt ce a făcut posibilă cucerirea. În ultimele decenii, studiile în acest domeniu au respins astfel de explicații simpliste și naive, și au emis o serie de ipoteze și explicații mai convingătoare.

Majoritatea cercetătorilor consideră ca principali factori care au favorizat aceste victorii aparent incredibile ar fi următorii:

- Pregătirea militară superioară și armamentul mai dezvoltat de care dispuneau spanioli.
- Superioritatea tehnologică și informațională a spaniolilor față de indigeni.
- Factorul religios și existența unei mitologii locale care a făcut ca inițial spaniolii să fie considerați zei sau trimișii acestora.
- Alianța spaniolilor cu o serie de popoare și triburi cucerite sau supuse de azteci sau cu una dintre taberele din războiul civil al incașilor.
- Bolile aduse de europeni și în fața cărora localnicii nu aveau dezvoltată imunitatea.[16]

Strategia și pregătirea militară erau extrem de importante. Spaniolii aveau în spate câteva secole de lupta împotriva „necredincioșilor" din peninsula, iar habitatul lor natural era frontiera, dormitul în aer liber, fiind gata în orice moment pentru luptă. Astfel s-a forjat rezistența și spiritul de luptă al celebrelor „*tercios españoles*" care, în acea perioadă, au devenit faimoase în întreaga Europă. Noile tehnici militare și folosirea unor arme superioare au avut un rol important în cucerirea Americii. Din punct de vedere tehnologic spaniolii erau net superiori, de exemplu: nativii cunoșteau roata dar nu și utilizarea ei; indigenii nu posedau tehnica realizării de aliaje, deși produceau obiecte din metale prețioase mai ales cu scop religios.

Europenii din anii 1500 erau obișnuiți să șarjeze asupra dușmanilor imediat ce se apropiau de câmpul de luptă. Între populațiile native războiul era guvernat de reguli diferite. Războinicii azteci și incași se angajau adesea în ritualuri preliminare, în care luptele erau precedate de o confruntare neînarmată cu adversarul. Când Pizarro l-a capturat pe împăratul Inca și a masacrat gărzile sale de elită, care fuseseră eficiente în luptele împotriva altor triburi americane, acestea erau în esență neînarmate, anticipând că lupta reală va avea loc mai târziu în cursul zilei.

Spaniolii, au știut de asemenea să profite de protocoalele rigide ale americanilor nativi, conform cărora, dacă generalul sau șeful armatei cădea, toți soldații săi fugeau în teroare. Pentru a face lucrurile și mai complicate, în bătălii era foarte ușor să identifici comandanții din cauza hainelor și a penajului pe care îl purtau, motiv pentru care în multe cazuri spaniolii și-au concentrat atacul asupra acelui lider, odată căzut acesta, asta însemna sfârșitul bătăliei. Hernán Cortés, a făcut acest lucru în bătălia de la Otumba, învingând o armată infinit superioară după ce a ucis comandantul acesteia.

De asemenea, unele obiceiuri ale nativilor au oferit avantajelor militare spaniolilor, ca de exemplu faptul că în Mexic războinicii nu doreau să-și ucidă adversarii în timpul bătăliei, ci doar să-i rănească pentru a putea să îi captureze și să-i ducă la altarul de sacrificiu.[17]

O mare discrepanță era și între armele celor două tabere aflate în conflict. Deși multe imagini ulterioare arată trupele spaniole armate cu archebuze/muschete cu care îi masacrează pe

[15] *Ibidem*, p. 191.
[16] Keen, Benjamin, Haynes, Keith, *A History of Latin America. Ancient America to 1910. Vol. I,* New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2009, p. 68.
[17] Heath, Ian, *The armies of the Aztec and Inca Empires, Other Native Peoples of the Americas, and the Conquistadores 1450-1608*, Guernsey: Foundry Books, 1999, p. 57-61

indigenii neînarmați, rolul armelor de foc a fost exagerat atât în ceea ce privește numărul lor, cât și a eficienței acestora. Astfel, archebuzele necesitau cunoștințe tehnice sporite din partea armurierului ceea ce le făcea scumpe pentru conquistadorul de rând, ca atare numărul lor a fost redus (13 a avut Cortes și 3 Pizzaro). De asemenea, archebuzele erau eficiente în cazul războiului clasic în care trupele se înfruntau direct pe câmpul de luptă, în timp ce în condițiile luptei de gherilă în zone tropicale umede ele erau aproape inutile (dura destul de mult până se încărcau și se armau, apoi aprinderea fitilului care se făcea cu o meșă aprinsă la rândul ei cu un amnar dura foarte mult și de multe ori se dovedea imposibilă dată fiind umezeala care făcea inutilizabil praful de pușcă). Rolul lor era mai mult psihologic speriind inamicul, dar eficiența era scăzută (în timpul necesar pentru pregătirea și tragerea cu o archebuză un arcaș indigen putea trage peste 20 de săgeți).[18]

O armă de foc utilizată în Conquista va fi falconetul, un mic tun de bronz fixat de obicei pe nave, dar care putea fi demontat și transportat cu catâri. Acesta a fost folosit în general împotriva grupurilor de inamici, în bătăliile purtate de Hernán Cortés la Tenochtitlán și de Pizarro în Cajamarca. Nu trebuie însă exagerat nici numărul acestora, Cortés dispunând de 3, iar Pizarro de unul.[19]

Principalele arme care au făcut diferența erau cele de metal, iar factorii care au fost într-adevăr decisivi au fost săbiile, sulițele, lăncile, securile, pumnalele, cuțitele, arcurile, armura. Nativii nu cunoșteau fierul și oțelul, dar erau buni prelucrători ai pietrelor, celebre (mai ales datorită imaginilor din cronici) fiind săgețile cu vârf de obsidian (puteau străpunge o armură de la 30 de metri), săbiile de lemn cu micro-lame de obsidian, cu care puteau decapita un cal dintr-o lovitură și praștiile cu care aruncau diverse proiectile. Cu toate acestea superioritatea armelor metalice ale spaniolilor, precum și siguranța oferită de armură au oferit un avantaj major în luptele corp la corp.[20] Un element important în lupte a fost utilizarea de către spanioli a cailor (16 a avut Cortés și 62 Pizarro) și a câinilor de luptă. Calul a fost un element psihologic, pentru că populațiile native necunoscând acest animal îl considerau unul mitic și erau înspăimântați de acesta. În zonele muntoase totuși calul își dovedește limitele iar catârii, și mai ales lamele utilizate de indigeni pentru transport, erau mult mai utile.[21]

Francisco Morales Padrón [22]evidențiază rolul pe care spiritualitatea și mitologia l-au avut în cucerirea Americii. Culturile native, la fel ca și cea spaniolă, erau profund teocentrice, ca atare fundamental era nu cine deține mai mulți sau mai puțini soldați, ci cei care beneficiază cel mai mult de sprijinul divin. Este o realitate faptul că spaniolii au dat impresia localnicilor că zeul creștinilor era de partea lor și mulți indigeni au pierdut motivația pentru a continua lupta.

În plus, printre indieni existau o serie de mitologii, adesea comune între popoare diferite, care proroceau că într-o zi niște oameni reprezentanți ai zeităților vor veni de pe cealaltă parte a mării pe niște case plutitoare, având piele deschisă la culoare și barbă, acești urmând să distrugă culturile lor vechi și să creeze o civilizație nouă și superioară. Printre azteci, acest mit a fost legat de Quetzalcoatl, printre incașii de Viracocha, iar la Mujicas a fost legat de Bochica. De asemenea a circulat mitul potrivit căruia spaniolii, ca și caii lor, erau nemuritori.

Majoritatea specialiștilor consideră că victoriile spaniolilor nu ar fi fost posibile fără sprijinul oferit de populațiile locale care fuseseră ocupate de marile imperii și care așteptau doar ocazia pentru a se răscula și a termina cu dominația aztecă sau incașă. De acest lucru au profitat foarte bine aproape toți conquistadori. Hernán Cortés fără Tlaxcaltecas sau Chichimecas nu ar fi putut ocupa orașul Tenochtitlán, armata cu care a atacat capitala statului aztec numărând

[18]*Ibidem,* p. 148-150
[19]*Ibidem,* p. 154.
[20]*Ibidem,* p. 163.
[21]*Ibidem,* p. 175.
[22] Morales Padrón, Francisco, *Istoria descoperirii și cuceririi Americii,* București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 187 – 190.

aproximativ 200 000 de oameni, din care spaniolii erau un număr infim.[23] Pizarro a ştiut foarte bine să exploateze problemele şi nemulţumirile create de războiul civil dintre Atahualpa şi fratele său Huáscar (de altfel unul dintre motivele pentru condamnarea la moarte a lui Atahualpa de către un tribunal spaniol a fost asasinarea fratelui său, iar după moartea sa ultimii săi adepţi sunt înfrânţi cu ajutorul lui Manco Inca, un alt frate al său).[24]

Un rol special în cucerirea Americii, dar şi în perioada imediat următoare, îl va avea criza demografică provocată de bolile aduse de europeni. Jared Diamond rezumă cauzele victoriei lui Pizarro (considerată paradigmatică pentru cucerirea spaniolă) în „*tehnica militară bazată pe arme de foc şi oţel şi cai, bolile infecţioase endemice în Eurasia, tehnologia maritimă europeană, organizarea politică centralizată a statelor europene, şi scrierea.*"[25]Dat fiind că după popularea Americilor de către populaţii provenind din zona siberiană, contactele cu alte populaţii euro-asiatice au fost aproape inexistente, strâmtoarea Bering asigurând izolarea continentului american, populaţiile native pierduseră imunitatea la o serie de boli infecţioase. Odată cu venirea europenilor aceste boli (variolă, vărsat, tifos, difterie, gripă etc) reapar şi produc enorm de multe victime.
Înainte de cucerirea oraşului Tenochtitlán de către Hernán Cortés o treime din populaţia acestuia moare din cauza virusului variolei. Situaţia este şi mai tragică în Imperiul Incas unde prima epidemie de variolă a fost în 1525 omorând între alţii pe Împăratul Huayna Cápac, tatăl lui Atahualpa. Noi epidemii de variolă se declanşează în 1533, 1535, 1558 şi 1565, precum şi cea de tifos în 1546, gripă în 1558, difterie în 1614 şi vărsat de vânt în 1618. Potrivit unor estimări 90% din populaţia imperiului Inca moare în aceste epidemii.[26]

Există însă si un revers, astfel unele boli tropicale pentru care spaniolii nu aveau imunitate vor face ca anumite expediţii spaniole să piardă între 30% şi 50% dintre membri din cauza acestora. De asemenea conquistadorii spanioli nu doar au adus boli, ci au şi purtat în Europa, cel mai cunoscut caz fiind cel a sifilisului.

Deşi intenţia primelor acţiuni a fost în principal economică, curând, spiritul religios şi de cruciadă a predominat, mai ales că Papa Alexandru al VI-lea a acordat prin bule papale teritoriile descoperite către coroana castiliană, cu condiţia ca localnicii acestor ţinuturi să fie convertiţi la catolicism. Aceasta a făcut ca Biserica Catolică să joace un rol important în cucerirea Americii, fiind arma morală şi culturală a dominaţiei spaniole asupra popoarelor indigene. Iniţial, principiul „Teritoriilor pentru creştinism" sau câştigarea sufletelor pentru Biserică a justificat utilizarea violenţei ca un mecanism de convertire forţată. Trebuie să remarcăm, totuşi, că prin *Deus Sublimis* bula papală promulgată de Papa Paul al III în 1537, se afirmă dreptul popoarelor indigene la libertate şi de a primi o educaţie creştină. Aceasta a ferit populaţia indigenă decimată de brutalităţile sclaviei, dar nu şi de o impunere culturală care a interzis obiceiurile lor şi a condamnat cele mai multe dintre limbile native la dispariţie. Cu toate aceste mulţi clerici au fost obligaţi să înveţe limbile nativilor şi să traducă textele biblice în aceste limbi, pentru a garanta înţelegerea mesajului evanghelizării.

Sunt faimoase distrugerile obiectelor de artă indigene considerate păgâne sau idolatre, la îndemnul preoţilor catolici. În acest proces de distrugere apare unul dintre cele mai paradoxale şi interesante personaje, este vorba de Diego de Landa, al doilea episcop de Yucatan, care în 1562 ordonă arderea în piaţa din Mani a tuturor scrierilor indigene considerate opera diavolului. Astăzi mai supravieţuiesc doar 4 Codex-uri Maya numite după bibliotecile/oraşele în care se află: *Codex Dresdensis, Codex Parisianus, Codex Troano* şi *Codex Cortesianus*.[27] Tot el, însă, va colecta o

[23] Matthew, Laura E., Oudijk, Michel R., *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica,* Norman: University of Oklahoma Press, 2007. P. 67
[24] Mountjoy, Shane, *Francisco Pizarro and the Conquest of the Inca*, Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2006, p. 108.
[25] Diamond, Jared, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W. W. Norton Company, 1997, p. 80
[26] Lovell, George W., Cook, Noble David, *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial,* Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999, p. 19.
[27] Green, Jen, Fiona Macdonald, *The Encyclopedia of the Ancient Americas*, London: Hermes House, 2003, p. 55

serie de informații din surse locale pe care le va compila într-un manuscris din 1566 și intitulat „*Relacion de las cosas de Yucatan*" (Istorisiri despre unele lucruri din Yucatan), alături de o serie de reproduceri după hieroglifele maya.[28]

Este interesant de observat că populațiile indigene au preluat aproape imediat simbolurile creștine, în spatele lor ascunzându-se însă zeități indigene. Rezultatul acestui sincretism este vizibil pretutindeni: Christ-ul latino-american are figura unei persoane care se sacrifică voluntar pentru salvarea oamenilor, la fel cum o face și Quetzalcóatl, adevărat Prometeu indian, liberator al oamenilor cărora le-a adus cunoașterea. Fecioara Maria apare strălucitoare fiind asimilată fie lui Malinche fie unei zeități aztece, Tonatzin. Zeul războiului Xango, devine Sfântul Gheorghe, iar Notre Dame de la Regla, protectoare marinarilor și patroana Havanei, disimulează imaginea zeiței africane a mării, Yemaya.[29]

Ca o concluzie este important să subliniem că în multe lucrări atunci când se vorbește despre cucerirea Americii, mulți tind să o prezinte ca o călătorie de plăcere realizată de spanioli pe teritoriile americane și nu este așa. Aceste expediții de cucerire au cunoscut probleme constante, au trebuit să depășească o mulțime de obstacole și multe dintre ele s-au încheiat cu eșecuri radicale, nimeni nu a obținut nimic pe gratis, deci nu trebuie să negăm ambiția, îndârjirea și capacitatea de jertfă a acelor oameni care au căutat un viitor mai bun, care au străbătut mii de kilometri pe o marea violentă și necunoscută, care au mers mii de kilometri prin junglă, deșerturi, munți și terenuri pline de inamici care așteptau să-i ucidă de îndată ce lăsau garda jos pentru un minut.
Nu este o încercare de a scuza sau oculta anumite evenimente care au fost, fără îndoială, violente și în multe cazuri s-au manifestat sub forma unor atrocități dure, dar nu trebuie să uităm în ce epocă istorică ne situam și ce metode existau.

BIBLIOGRAPHY

1. Belu, S, Goldenberg, S., *Epoca marilor descoperiri geografice,* București: Editura Științifică, 1971.
2. Ceram, C. W., *Zei, morminte, cărturari*, București: Editura Științifică, 1968.
3. Diamond, Jared, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W. W. Norton Company, 1997.
4. Davis, Paul K., *Encyclopedia of Invasions and Conquest. From Ancient Times to Present*, Millerton: Grey House Publishing, 2006.
5. Elliott, J. H., „The Spanish Conquest and settlement of America" în Leslie Bethell (editor), *The Cambridge History of Latin America. Volume I,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
6. Friederici, Georg, *El carácter del descubrimiento y de la Conquista de América,* México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
7. Green, Jen, Fiona Macdonald, *The Encyclopedia of the Ancient Americas,* London: Hermes House, 2003.
8. Grunberg, Bernard, „El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica" în *Signos Históricos*, nr. 12, iulie-decembrie, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.
9. Heath, Ian, *The armies of the Aztec and Inca Empires, Other Native Peoples of the Americas, and the Conquistadores 1450-1608*, Guernsey: Foundry Books, 1999.
10. Keen, Benjamin, Haynes, Keith, *A History of Latin America. Ancient America to 1910. Vol. I,* New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2009.
11. Lafaye, Jaques, *Los conquistadores,* Madrid: Siglo XXI Editores, 1981.

[28] Ceram, C. W., *Zei, morminte, cărturari*, București: Editura Științifică, 1968, p. 281.
[29] Pantelimon, Răzvan Victor, „Politică și societate în America Latină: o introducere" în Răzvan Victor Pantelimon și Gheorghe Stoica (coordonatori), *Tendinţe actuale în politica latino-americană*, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale al Academiei Române, Bucureşti, 2007, p. 14.

12. Lomelí, Claudia López, *La polémica de la justicia en la conquista de América,* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002.
13. Lovell, George W., Cook, Noble David, *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial,* Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999.
14. Maghidovici, I. P., *Istoria descoperirilor geografice,* București: Ed. Științifică, 1959.
15. Matthew, Laura E., Oudijk, Michel R., *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica,* Norman: University of Oklahoma Press, 2007.
16. Morales Padrón, Francisco, *Istoria descoperirii și cuceririi Americii,* București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979.
17. Mountjoy, Shane, *Francisco Pizarro and the Conquest of the Inca,* Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2006.
18. Pantelimon, Răzvan Victor, „Politică şi societate în America Latină: o introducere" în Răzvan Victor Pantelimon şi Gheorghe Stoica (coordonatori), *Tendinţe actuale în politica latino-americană*, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale al Academiei Române, Bucureşti, 2007.
19. Restall, Matthew, Fernández-Armesto, Felipe, *The Conquistadors. A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2012.
20. Ștefan, Ana-Maria, „Lumea celuilalt ca „lumea cealaltă": de la imaginarul Europei pre-moderne la imaginarul secolului XXI" în *ACTA IASSYENSIA COMPARATIONIS*, 8/2010, Iași: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

ABOUT THE MAIN PROBLEMS OF AUTOCHTHON EARLY MEDIEVAL HISTORY

Ștefan Lifa

Lecturer, PhD, Western University of Timișoara

Abstract:The study includes several groups of narrative sources related to a number of issues related to the state of affairs at the the Northern Danube until the formation of medieval states.
I presented the written sources referring to the village community, to the spiritual problems (the emergence and development of Christianity), relations between natives and migrants, relations with the Eastern Roman Empire, and the problem of communes and unions of communists, prestate political formations.

Keywords:medieval states, political formations.

Sursele narative au locul cel mai mare în categoria izvoarelor scrse şi multe dintre ele fac referiri la lucrările care s-au pierdut. De mare importanţă s-au dovedit a fi , de asemnea lucările cu caracter geografic precum şi textele juridice din vremurile respective.

Sursele scrise pe care le cunoaştem despre retragerea romanilor din Dacia nu prezintă pe larg evenimentul şi nu sunt nici contemporane evenimentului. Despre retragere aflăm unele informaţii din sursele lui Sextus Aurelius Victor (*De Viris Illustribus Romae*) şi Rufius Festus.

Tot Eutropius în opera sa s-a refrerit şi la retragerea romanilor. Alţi autori ar fi : Orosius şi mai ales Iordanes *(Romana*).

Alte surse sunt din seolul al VI-lea , *Lexiconul Suidas*. Toate leaga retragerea romanilor de evoluţia lucrurilor de la sudul Dunării.

După această retragere există o serie de surse care amintesc continuarea legăturilor dintre nordul şi sudul Dunării . Avem *Panegyrici latinii* sau Lactantius care chiar scria despre "*refacerea Imperiului Dacic*" în a sa lucrare *De Moribus Persecutoum* (XVII,9).

Despre podul construit de Constantin cel Mare peste Dunăre au scris Theophanes Confessor în lucrarea sa *Cronographia* (28) şi Georges Kedreos în *Compediu de istorii* (an 971).

Despre legătura autohtonilor cu mediul natural în special Dunărea şi munţii în care se retrăgeau ,autohtonii au scris Procopius din Cezareea, Giorgeos Kedenos, Ammianus Marcellinus (*Istoria romană, XXVII,5,1,XXI,3,1*) şi apoi Cyros (*Istoria bizantină,8,1).*În acelaşi sens a scris şi Teofilact Simocata (*Istoria bizantină,VII,6).*

Referitor la părăsirea liniei şi la implicaţţile pt cei de la nord de fluviu au sris Girgios Monachos, *Chornikon, IX,20;* Giorgios Kedrenos, *Compendiu de istorii*; Ioan Zonaras *Cronica, XIV,13,7).* Informaţii despre viaţa autohtonilor nord-dunăreani se mai găsesc apoi şi la Sozomenos , *Istoria bisericească,IV,21,2;* care a făcut deosebirea între scitii nord-dunăreani şi barbari.
Alte informaţii se găsesc în Notitia Dignitatum, Zosimos, *Istoria contemporană, IV,34*, Iordanes, *Getica,89* şi Petrus Patricius, *Istorii,8.*

În sfârşit despre expediţia lui Manuel Comnenul şi participarea ausonilor romanici la aceasta expeditie contra maghiarilor găsim referiri în *Codicele nr.524* de la Biblioteca Marciana din Veneţia – *Epigrama înscrisă pe cinstita cruce înfiptă în mijlocul ţării ungureşti* şi Ioan Knnamos (*Epitoma,VI,3).*

O serie de izvoare s-au referit la faptul că populaţia autohtonă nu a dispărut după retragerea romanilor . Mai mult decât atât mulţi romani preferau stăpânirea barbarilor vieţii în Imperiu unde era împovăraţi de fiscalitate. Cel mai elocvent izvor narativ datează din anul 448. Este vorba de *Ambasadele. DespreSoliile romanilor* la cei de alt neam în care retorul Priscus din Panion a descries viaţa autohtonilor în obştile săteşti şi mai ales a arătat faptul că aceştia prefereau stăpânirea hunilor.

Mulţi autori au arătat că barbarii aveau nevoie de populaţia autohtonă de la care se aprovizionau . Chiar şi unii împăraţi sugerau armatei acealaşi lucru când se aflau la Dunăre. Dovezi că autohtonii preferau stâpânirea barbarilor se găsesc la *Salvianus, De Guvernatione Dei*,V,7; Ioan Zomaras, *Cronica, XIV*,13,40; Teofilact Simocata, VII,13,5; Mauricius, *Arta Militară,XI,2,22,5;* Giorgios Kedrenos, *Compediu de istorii,23.*

Despre creştinismul autohtonilor de la nordul Dunării există de asemenea mai multe izvoare. Referitor la Sfântul Apostol Andrei găsim informaţii la episcopul Eusebiu din Cezareea ,*Istoria bisericească,III,1* şi în Sinaxarul Bisericii din Constantinopol (*Patima Sfântului Apostol Andrei).*Epifanie a scris *Viaţa , faptele şi sfârşitul Sfântului şi lăudatului Apostol Andrei, cel dintâi chemat.*

În legătura cu răspândirea creştinsmului în general găsim unele refriri la Macarius din Magnezia singurul născut sau răspuns către greci,IV,13 şi la Origene, Comentariul 39 al Evangheliei de la Matei;au făcut unele referiri şi Tertullian din Cartegena, Adversus Iudaeus, Socrate Scolasticul ,*Istoria bisericească ,II,41* şi Eusebiu din Cezareea *Viaţa Fericitului împărat Constantin ,II*,7-

Despre martiri găsim o mulţime de informaţii în Acta Sanctorum iar despre misionari a scris si Epiphanios -*Împotriva celor 80 de erezii,14,5*. Cel mai cunoscut dintre misionarii nord-dunăreni a fost Wulfila.Informaţii despre diverşi episcopi găsim la Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească,II,41*; Atanasie din Alexandria ,*Apologie împotriva arienilor ,XXV*. Despre Wulfila au scris Philostrogios, *Istoria bisericească, II,5* şi Sozomenos, *Istoria bisericească,V,8.*

Cel mai important izvor este *Scrisoare despre credinţa, activitatea şi moartea lui Wulfila*- izvor narativ ce ii apartine lui Auxentius din Durostorum si care este şi primul document ce conţine abateri morfologice, sinctactice şi fonetice înspre latina popular de la Dunăre.

Acta Sanctorum şi Vasile cel Mare –Epistole au dat unele informaţii despre Sfântul Sava. La aceeaşi perioadă se referă şi Pătimirea Sfântului Nichita (*Analecte Bolandiana, XXXI*).

Menţionăm că Sfântul Nichita a fost autohton nord-dunărean (Sinaxarul Bisericii din Constantinopol, sept,15,24-30).

Despre creştinii nord-dunăreni au mai scris şi Theodoretos din Cyros (Istoria bisericească,V,30).

În legătură cu creştinusmul de pe ambele maluri ale Dunării trebuie menţionat episcopul Niceta de Remesiana despre care au scris Genadie din Marsilia (*De Viris Ilustribus,XXII*) şi mai ales Paulinus din Nola (*Scrisori ,XXIX,14*). Importante sunt şi cele şase carticele de învăţătură –*Libelli Instructiones* scrise de acest episcop.

Dacă în spritul tradiţiei inaugurate de Eusebiu din Cezareea referioare la originea apostolica a creştinismului ,pe lângă deja pomenitul Lactantius (*De mortibus persecutorum),* au mai scris şi alţi autori (Origene, Hipolit Romanul sau Sinaxarul Bisericii din Constantinopol etc.) ,spre sfârşitul mileniului Constatin al VII lea Profigenetul a arătat într-un mod foarte clar că la nod vestul Mării Negre *:"există cetăţi părăsite , prima este cetatea numită de pecenegi Asporom (Albă) deorece pietrele ei par albe(..) .În clădirile acestor cetăţi se găsesc urme de biserici, cruci tăiate în piatră poroasă, de aceea unii cred că romanii au avut cândva locuinţe în locurile acelea"*(De administrando Imp.,37, 58-67).

Eusebiu din Cezareea *(Istoria bisericească)* ,Sextus Aurelius Victor în *Liber de Cezaribus* sau Kedrenos (*Compediu de istorii*) au făcut referiri la podul de peste Dunăre contruit de Constantin cel Mare ,iar *Cronographia* lui Theophanes Confessor , în acelaşi sens poemeneşte nu

mai puţin de patru treceri peste fluviu. Despre legăturile cu Imperiul Roman au mai scris şi alţi autori precum Lactantius sau Ammianus Marcellinus.

Acesta din urmă a prezentat şi statornicia în credinţă a authtonilor. (Tomis) . iar în acest sens *Acta Sanctorum* (ian.III.235,cf,Sozomenos,VI,21) afirma: *" se spune că sciţii sunt statornici în credinţă (...) .Este un vechi obicei , care se păstrează şi acum –în fruntea bisericilor acestui neam în întregime))este vorba de Dobrogea) să fie un singup episcope". Tot sciţii" de aici sunt puternici prin poziţia locurilor ,necesari Imperiului Roan , ca unii care respimgeau năvălirea barbarilor în acea parte a lumii".*

La goţi s-au referit Ammianus Marcellinus ,Iordanes etc., iar hunii au fost descrişi tot de către aceşti din urmă autori ,apoi de Retorul Priscus Psnites în *Ambasadele* –despre soliile romanilor la cel de alt neam- opră deosebit de important pentru noi. În treacăt s-au referit la religia gepizilor şi Procopius din Cezareea sau Teofilact Simocata . Descoperirile arheologice duc şi ele la ideea gepizilor arieni , ce în unlele locuri au convieţuit cu drept –credincioşii autohtoni. Avarii ,ce ce au deschis calea slcilor ,au fost prezentaţi iarăşi de mai mulţi autori ,precum Menader Protector ,Toefilact Simocata ,Iordanes, Mauricius, Kedrenos în Compediul său (o compilaţie), Zoranas şi alţii. Iordanes, Mauricius ,etc, s-au referit şi la slavi ,iar Leon Diaconul a descries faza de democraţie militară în car se aflau *"ruşii*" lui Sviatoslav , aşa cum ,spre exemplu , Procopius a descries slavii de sud. Despre pecenegi ,uzi sau cumani au scris Constantin al VII lea .Progigenetul, Kedrenos, Zoranas, Ioan Kinnamos, până la Nicehita Chonites în secolul al XIII-lea.

În izvoarele de epocă s-au făcut referiri şi la autohtonii sud-dunăreni (vlahii de mai apoi , care ne interesează bineînţeles mai mult) ;ei sunt amintiţi şi la Balcani de Kekaumenos sau Ana Comnena in Alexiada: Pudilă în zona Isaccei şi deşi a confundat tranhumanţa cu nomandismul , încurcând asemeni scriitorilor bizantini numele poparelor a recunoscut, contrazicându-se uneori, că, la nord de Haemus locuiau daci şi traci –neamuri bogate.

Populaţia romanizată sud-dunăreană care cu timpul a dispărut treptat în marea masă a slavilor este de asemenea pomenită .

Vlahii din nordul României de azi au fost aminiţi de Nichita Chomniates ,împreună cu cei de la nordul Dunării, de Theodor Skutariotes, în secolul al XIII-lea , iar Ioan Kinnamos a arătat că louitorii de la Pont îşi au originea în Italia. Autohtonii nord-dunăreni sunt, după Eginhard, vecinii bulgarilor de lângă Dunăre şi tot vlahii au fost ,conform spuselor lui Kekaumenos ,înfrânţi de către împăratul Traian.

Despre venirea maghiarilor şi aşezarea lor în Zona Tisei la început , de unde s-au extins şi au organizat incursiuni mai apoi amintesc Constantin al VII-lea Profirogenetul, Kedrenos, .etc., peecum şi izvoare occidentale cum ar fi *Vita Sanctae Eiborodae.* Surse foarte importante pentru noi rămân *Gesta Hungarorum, Legenda Sfântului Gerard* ,apoi Simon de Keza etc.

În general aceste izvoare au fost intepretate în mod corect în scrierile istorice de mai târziu .Bibliografia retrospectivă naţională ,operele marilor istorici trebuie să aibă întotdeauna un loc special în acest domeniu, pe langa colectiile de texte.În acest sens existau aii instituţii bine conturate ,cum ar fi obştea săteascp în care trăia Sfântul Sava şi *"Biserica din Ţara Goţilor"*(*Sfântul Vasile cel Mare ,Epistole, CLV,CLXIV;CLXV).*

Multe lăcaşuri de cult au dispărut complet din cauza materialelor perisabile din care au fost construite ,însă existenţa lor în acele vremuri a fost dovedită de donariile descoperite ,potire şi vase liturgical(Ulpia Traiana,Polissum), prescurnicere de lut ars (Jabăr, Paltca), linguriţe euharistice (Dierna, Deleni, Porolissum, Davideni) etc.

Dintre toate legile din vremea lui Iustinian *Novella XI*, care se referee şi la unele teorii nord-dunărene, a fost elaborată în limba latină şi se refera la unele teritorii nord-dunărene . Celelalte Novelle au fost scrise în limba greacă.

Pe la anul 545 , în contextul unei expediţii bizantine la nordul Dunării (Procopiu din Cezareea, *Despre războaie, VII,7-21,31-36*) a fost capturat un slav (ant) probabil care ştia atât de bine limna latină încât îi putea păcăli şi pe romani ,dându-se drept generalul Chilbudios. El n-ar fi putut învâţa aeastă limbă decât de la populaţia autohtonă romanică de aici.

La sfârşitul secolului al VI-lea ,Teofilact Simocata (*Istoria,II,15,9)* a consemnat şi cuvintele "torna, torna" unul dintre cele mai eloclvencte exemple referitoare la limba veche românească.

Nu doar pe teritoriul de la nordul Dunării de Jos s-a vorbit o limba romanică. Ausonii amintiţi de retrorul Priscus din Panion în secolul al V-lea ca interpreţi între huni şi romani sunt găsiţi în izvoarele literare şi pe vremea lui Manuel Comnenul. Maghiarii ajunşi în Câmpia Pannonică *("Pascua romanorum")* au intrat în relaţii directe cu romanii de aici (Anonymus, *Gesta Hunganorum, IX;*Simon de Keza, *Gesta Hunorum et Hungarorum*, IV,7;etc). La fel au fost consemnaţi în izvoare şi vlahii sud-dunăreni (Kekeaumenos, Ana Comnena, etc).

În teritoriul Banatului de azi ,Sfântul Gerard de Sagredo venit de la Veneţia îi înţelegea pe localnici deşi nu cunoştea limba magiară.

Mai târziu ,o menţiune în legătură cu Papa Grigore al IX-lea se referea la numirea unui episcop pentru zona Transilvania gurile Dunării *"potrivit cu acea naţiune"-"ili nationi conformem"*. În vremurile care au urmat Grigore al IX-lea i-a cerut lui Ludovic de Anjou să-şi dea cursul la crearea unei episcopii catolice aici ,episcopie care urma să-l aibă în frunte pe italianul Angelo de Spoleto. Despre acesta din urmă se susţinea *"că ştie limba zisei naţiuni –Qui linguam dicte nationis"*.

Referitor la năvălirea bulgarilor am mai amintit ,inclusiv de conducătorii autohtoni care au făcut apel la înţelegerea împăratului de la Constantinopol, *"predându-se împreună cu acele fortăreţe*.." (Giorgios Kedrenos, *Compediu de istorii*,23).

Aceste fortăreţe au fost descoperite în multe locuri de pe cuprinsul spaţiului carpato-dunubiano-pontic : Cluj-Mănăştiur, Moreşti, Biharea, Şirioara, etc.

Ele sunt apărate de şanţuri şi valuri de pământ ,întărituri din lemn ,iar cele de la Dunăre sunt din piatră.

Pentru secolul al VI-lea sunt pomenite câteva căpetenii slave în sud-estul teritoriului locuit azi de români: Dauritas, Ardagast, Musokios şi Piragast (Menander Protector, *Fragmente*, 48, Teofilact Simocata,VI,7,etc.) ca exercitând poate şi o oarecare dominaţie aici.

În ultimele secole ale mileniului I d.hr. formaţiunile politice prestatale autohtone din spaţiul carpato-danubiano-pontic erau conduse de juzi ,jupani cnezi sau voievozi. Dintre aceştia sunt amintiţi pentru secolele al XI-lea –al X.lea jupanii Voila şi Vataul pe un vas din tezaurul de la Sânnicolaul mare ; o inscripţie din 943 de la Mircea Vodă îl pomeneşte pe jupan Dimitrie, iar o alta de la Murfatlar pe jupan Gheorghe. Ana Comnena i-a amintit în zona Dobrogei şi pe Tatos ,Seslav şi Satza (*Alexiada,XVI,2*) ,iar în zona Isaccei poate pe Pudilă "*un fruntaş al vlahilor*". Alte centre importante ale confederaţiilor de obşti precum Slon, Fundu-Herţii, Dresca, etc., trebuie să-şi fi avut încă de foarte devreme conducătorii lor. La sfârşitul secolului al IX-lea (*Anonymus,XI)* ,voievodatul lui Menomorut se întindea până la Tisa, cel al lui Gelul, îşi avea reşedinţa probabil undeva pe *"fluviul Zomus*", iar cel al lui Gyula la Alba Iulia, pe când cel al lui Glad se întindea între Mureş şi cetatea Urscia-Orşova

Având în vedere toate cele afirmate mai sus ,putem trage concluzia că ,la sfârşitul primului mileniu ,populaţia autohtonă de la nordul Dunării de Jos se afla într-un stadiu de dezvoltare premergător formării statelor medievale. În toată această perioadă îndelungată ,indentitatea şi chiar existenţa ei au fost puse la grea încercare datorită neajunsurilor pricinuite de populaţiile alogene.

BIBLIOGRAPHY

Izvoarele privind istoria României, vol.II (H.Mihăiescu, R.Hîncu;VI.Iliescu,V.Popescu), Bucureşti, 1970; Vol.III, (Al.Elian, N.Ş.Tanaşoca), Bucureşti, 1975;

Izvoare privind istoria românilor, vol.I-VIII, Popa-Lisseanu, Bucuresti, 1934-1936

WOMEN IN THE WORLD OF MEDICINE-ANTIQUITYAND RENAISSANCE

Mirela Radu

Lecturer, PhD, Titu Maiorescu University, Bucureşti

Abstract: The history of women in medicine is like that of all humanity, a sinuous one. If ancient Egypt not only allowed women to be trained in medical art, but also to become medical professors or even run medical institutions, Europe was more reluctant to allow women to practice medicine. In the Middle Ages, initially restricted to diseases specific to their gender, the vast majority of practitioners of medicine were untrained nuns, but who offered help to the poor who had no access to trained physicians. Schola medica salernitana is the first medical institution that, beyond clear influence in the medicine of the time, through the establishment of solid courses, allowed women access to quality medical education. Unfortunately, this impulse will not last long, and even those few women who managed to obtain a diploma in medicine were forbidden to practice.Enlightenment came up with new perspectives and women pushed the boundaries becoming more and more active in both practical and teaching medicine. Women's struggle to defeat preconceptions and build their own way in a field of expertise dominated by men is worth mentioning as an act of audacity.

Keywords: female-physicians, medicine, empiricism, physiology, anatomy

Egiptul antic promova femeile medic. Prima consemnare despre o astfel de medic femeie este **Merit Ptah** (în jurul anul 2700 î.Hr.), practiciană a profesiei la curtea faronilor. Cu toate că Ptah este prima femeie al cărei nume este menţionat în izvoarele scrise medicale, se pare că exista o şcoală medicală pe lângă templul lui Neith în Sais, în sudul Egiptului, care era condusă de o femeie medic. Medicii din Egiptul antic erau personae culte, capabile să scrie şi să citească, fiind reprezentanţi de seamă ai ştiinţelor.

În secolul I î.Hr. filozoful şi naturalistul Plinius cel Bătrân, într-una din cărţile sale (*Naturalis historia*) aminteşte de **Laïs** ca fiind nu atât medic ci tămăduitoare şi moaşă. Plinius nu are o părere prea bună despre leacurile pe care Laïs le aplica pacientelor şi se arată neîncrezător cu privire la leacurile din plante precum varză, mirt şi tamarisc în tămăduirea problemelor ginecologice. În 340 d.Hr. Theodorus Priscianus, medic în Constantinopole, scria *Rerum Medicarum Libri Quatuor* în care aminteşte de trei medici femei: Leoparda, Salvina şi Victoria.[1] Preluând mult de la Hipocrat, **Metrodora** a scris un prim tratat medical (*Despre Bolile şi Leacurile Femeilor*) dedicat, în principal, maladiilor femeieşti. Textul original în limba greacă avea să fie tradus în mai multe limbi în secolul al III-lea.

Cunoaşterea medicală medievală în Europa a fost dominată de învăţăturile cărturarilor musulmani. Cu toate că religia islamică nu permitea accesul femeilor în branşa medicală există consemnată o femeie-medic: **Rufaida Al-Aslamia**. Aceasta a văzut lumina zilei şi a trăit în Arabia Saudită în secolul al VII-lea în familia unui medic. Nefiind practic medic, căci nu avea instruirea şi certificarea necesară, Rufaida a fost mai degrabă soră medicală, oferind alinare bolnavilor. Rufaida are meritul de a fi organizat îngrijiri medicale ce se deplasau, sub forma de caravane, pe câmpuri de luptă şi de a fi predat cunoştiinţele ei practice şi altor femei. Dacă Europa Evului Mediu timpuriu

[1] A se vedea Marilyn Bailey Ogilvie, Joy Dorothy Harvey, *The Biographical Dictionary of Women in Science. Pioneering lives from Ancient Times to the Mid-20th century*, vol. II L-Z , Routledge, London, 2000, p. 772

perpetua scrierile hipocratice şi galenice, medicina islamică era mult mai aplecată către aspectul pragmatic al meseriei punând accent pe păstrarea igienei şi dezinfectarea rănilor.

În secolul al XII-lea Salerno era în plină înflorire, fiind un puternic centru economic şi comercial, locul de întâlnire a diverselor culture şi influenţe. Se simţea nevoia unei înnoiri nu doar în plan socio-economic şi cultural ci şi in cel al medicinii. Practicanţii acestei profesii simţeau că trebuie să modifice discursul medical şi că profesia lor merită un loc aparte în învăţământ iar pentru acest lucru era nevoie de un set de principii. Pornind de la textele anticilor: Galen, Aristotel şi Hipocrat, medicii italieni ai secolului al XII-lea au făcut saltul calitativ către impunerea medicinii ca ştiinţă de sine stătătoare. Dar saltul calitativ nu avea să fie făcut dintr-o dată; au fost nevoie de ani de traduceri ale textelor vechi şi practică pentru a se cristaliza un curent. Certă este libertatea mai mare în practicarea acestei profesii lucru exemplificat si prin numeroasele femei care au făcut-o numite *mulieres Salernitane*. După Salerno a venit rândul altor centre universitare, din Bologna, Montpellier, Paris şi Padova, să promoveze cursurile medicale.

Deşi nu există certitudini istorice, uneia dintre aceste practicante, **Trota**, îi sunt atribuite trei texte cu valoare medicală-colecţie care va purta numele de *Trotula*: *Liber de sinthomatibus mulierum*, *De curis mulierum*, *De ornatu mulierum*. Primul text se dovedeşte o reeditare a scrierilor medicului musulman născut în Tunisia Ibn al-Jazza şi se referă la probleme de ginecologie şi obstetrică. Cel de-al doilea text a fost creditat de istorici ca aparţinând Trotei dar reprezintă un amalgam eterogen de probleme medicale şi sfaturi practice. Cea de-a treia lucrare este dedicată utilizării cosmetice a diverselor plante aromatice şi a diverselor modalităţi de înfrumuseţare. Meritul acestor texte considerate opera unei femei medic, chiar dacă nu există certitudini în acest sens, este faptul că au căpătat o circulaţie largă şi reprezintă prima atestare a implicării medicale a femeilor. Înrâurirea acestor lucrări este evidentă dacă luăm în considerare referirile la ele ce au străbătut întreg Evul Mediu sub forma traducerilor şi adaptărilor făcute în diverse limbi europene.

Femeilor nu li se oferea şansa să studieze în Evul Mediu dar călugăriţele erau unele din puţinele care puteau avea acces la texte şi, ca urmare, la cunoştinţe medicale. Călugăriţa benedictină **Hildegard of Bingen** (1098-1179) s-a dovedit un om de cultură deplin. Cunoştiinţele ei medicale erau mult mai coorente şi structurate. Aplecată către studiul naturii, călugăriţa aplica remedii la îndemână. Influenţată de alchimie şi astrologie, Bingen avea să aducă un salt calitativ: "she was skillful in the observation and diagnosis of disease; which she carefully differentiated from one another; and she was much wiser in her treatment by diet and hygiene than her predecessors had been."[2]

Pasionată de muzica religioasă, Bingen a compus o dramă liturgică cu scop educativ (*Ordo Virtutum*), texte despre revelaţiile avute (*Scivias*), dar şi două texte medicale. Prima (*Physica*) face vorbire despre utilizarea plantelor de leac şi a tratamentelor naturiste iar a doua lucrare, mult mai amplă (*Causae et Curae*) încearcă să ofere răspunsuri cu privire la cauzele bolilor dar se dovedeşte şi un periplu literar în fiziologie, astrologie, filozofie, religie şi psihologie. Deşi cu o atitudine extatică, Hildegard a reuşit să introducă o nouă perspectivă în medicină. Ea are meritul de a fi pus cunoaşterea practică în folosul omului iar lucrările sale "not only make free use of medical ideas but also introduce her own idiosyncratic views on female physiology."[3]

Femeile încep, treptat, să devină tot mai cunoscute în acest domeniu ce părea dominat de bărbaţi. Astfel, sunt menţionate femei-medic în Napoli între secolele al XIII-lea şi al XV-lea. În secolul al XIV-lea, instruită în spiritual ştiinţific al perioadei la Şcoala din Salerno, **Rebecca Guarna**, "distinguished herbalist"[4] devenea chirurg dar şi sigraf de texte medicale: *De Urinis*, *De febrius* şi *De embrione*. Medicina vremii era încă tributară teoriei celor patru umori de aici şi

[2] Kate Campbell Hurd-Mead, *A History of Women in Medicine: From the Earliest of Times to the Beginning of the Nineteenth Century*, Haddam Press, Haddam Conn., 1988, p. 189
[3] Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, 1990, p. 27
[4]Kirstin Olsen, *Chronology of Women's History*, Greenwood Press, London, 1994, p. 51

interesul medicilor vremii pentru studierea fluidelor corporale în diagnosticare. O altă autoare de texte medicale atestată istoriografic, **Mercuriade**, semna texte cu un puternic accent practic: *De Febre Pestilenti*, *De Curatio* şi *De Ungentis*. Aflată abia la începuturile instituţionalizării şi creării unui sistem cert de valori, medicina medievală se adresa mai mult tratării empirice a unor probleme de sănătate.

Femeile medic, ca şi omologii bărbaţi, aveau o viziune empirică asupra practicării medicinii.. Dintre practicantele artei tămăduirii se cunosc nume precum Isabella da Ocre (care trata infecţii), şi Raymunda da Taberna (tămăduia leziuni şi tumori maligne). Cu toate că nu erau implicate în chestiuni medicale majore, meritul acestor femei este acela de a fi deschis calea către acceptarea într-o breslă eminamente bărbătească. Cu toate că nu practicau medicina pe scară largă, acestor femei li se permitea să trateze pacienţi, în special femei. Pentru că marea majoritate a practicantelor medicinii la acea vreme nu aveau studii de specialitate, li se permitea să ofere servicii în special pacienţilor săraci care nu aveau acces la medici de renume. Certificarea femeilor ca medic şi obţinerea de către acestea a unei licenţe era condiţionată de examinarea de către o comisie de medici.Una dintre primele femei împuternicite să practice medicina şi chirurgia în Sicilia a fost **Virdimura**. Având ca soţ pe Pasquale di Catania, medic la rândul său, Virdimuna primeşte drept de practică în 1376.

Alessandra Giliani (1307-1326) este considerată prima femeie care efectua disecţii pe cadavre la Universitatea din Bologna. Ea este creditată cu inventarea unei metode inedite de îmbălsămare a cadavrelor, tehnică ce permitea vizualizarea sistemului circulator: “She drew blood from veins and arteries and refilled them with coloured liquids that solidified, so that the paths of the vessels could be traced.”[5] Giliani l-a avut ca mentor pe anatomistul Mondino de Luzzi (1270-1326) care, la rândul său, a semnat un tratat de anatomie bazat pe disecţiile făcute alături de asistenta sa.

Jacqueline Felice de Almania este un bun exemplu de practicantă a medicinii în secolul al XIV-lea dar care nu avea studii în domeniu. Născută în Florenţa, Jacqueline a ajuns în Franţa dar a fost deferită justiţiei pentru motivul practicării medicinii fără a avea licenţă cu toate că obţinea rezultate foarte bune în tratamentele aplicate. În cele din urmă ajunge să i se interzică practicarea medicinii. Puţine erau, totuşi, femeile care să predea medicină. Cu toate că nu aveau prea mare acces la funcţii didactice, unele reprezentante ale sexului frumos ajungeau să ocupe şi astfel de poziţii dacă taţii sau soţii lor le încurajau. Aşa este şi cazul **Dorotea Bucca** (1360–1436) care a predat filozofia şi medicina la Universitatea din Bologna ajunsă în această poziţie după tatăl ei. Un exemplu de chirurg femeie, Clarice di Durisio da Foggia care a practicat ştiinţa medicinii în secolul al XV-lea, s-a consacrat tratării problemelor oftalmologice.

Femeile Evului Mediu nu aveau acces la învăţământul universitar medical, cu toate că Italia pare să fi oferit mai multe şanse decât alte ţări europene celor care doreau să obţină o diplomă în domeniu. Neavând acces la mijloace de informare culte, marea majoritate a femeilor care doreau să îşi aducă contribuţia în domeniul medical erau restricţionate la îşi oferi servicii în cadrul mănăstrilor sau sub formă de moaşe şi îngrijitoare. Mănăstrirele erau locul de refugiu al celor bolnavi şi al copiilor părăsiţi iar călugăriţele îngrijeau pe oamenii sărmani loviti de soartă. Cunoştiinţele lor se reduceau la aspecte practice şi empirice în special în chestiuni legate de obstertică-ginecologie, considerate neimportante şi ca atare neexplorate de medicii bărbaţi. Considerate slabe fizic şi intelectual, locul femeilor în medicină era restricţionat la chestiuni medicale minore, la îngrijirea răniţilor şi la tratarea problemelor de sănătate exclusiv feminine. Acestea nu aveau acces la practicarea chirurgiei sau la cunoştinţele de anatomie mai evaluate ale vremii lor şi nici la învăţământ de specialitate.

Confruntate cu lupta pentru supravieţuire în condiţii de sărăcie extremă, rata crescută a mortalităţii infantile şi cu existenţa condiţiilor insalubre pare că femeile îşi acceptaseră rolul minor

[5] Marilyn Bailey Ogilvie, *Women in Science: Antiquity Through the Nineteenth Century. A Biographical Dictionary with Annotated Bibliography*, Fourth Edition, The Massachussetts Institute of Technology, 1986, p. 90

în societate. O problemă medicală stringentă cu care femeile se confruntau erau sarcinile repetate şi pericolul avorturilor căci întreruperea de sarcină era interzisă. Condiţiile precare de existenţă a condus la apariţia multor moaşe care se foloseau de combinaţii de plante, printre care ferula şi chiar cucuta, pentru a întrerupe sarcini nedorite. Cu toate că se ştia de astfel de practici, ele erau interzise dar acceptate de societatea dominată de bărbaţi. Existenţa femeilor în medicină era ţinută la periferia societăţii singurele cărora li se recunoştea un caracter semi-medical fiind călugăriţele iar transmiterea informaţiilor medicale prin intermediul mănăstirilor-singura modalitate organizată.

Şcoala de la Salerno, care recunoştea dreptul femeilor de a studia medicină, era un salt uriaş în considerarea acestora ca cetăţeni cu drepturi depline. Instruite în mod ştiinţific, atât cât putea oferi societatea la acel moment, femeile se vor raspândi şi în Franţa, Spania şi Anglia practicând medicina. În curând, însă, aveau să piardă progresul făcut căci în 1311 Franţa va interzice dreptul femeilor de a practica această meserie. Simţindu-se ameninţaţi de iscusinţa femeilor, medicii bărbaţi au dus aici o luptă pentru a le zădărnici eforturile. Necunoaşterea anatomică a trupului uman şi interzicerea disecţiilor menţineau ignoranţa, chiar şi a bărbaţilor-medici, în legătură cu problemele medicale specific femeilor. Un exemplu al ignoranţei extreme era convingerea că uterul se poate mişca liber in abdomen.

Chiar şi abordare bolilor era considerate a fi mult mai profesionistă dacă se păstra un ton neutru, fără implicare emoţională. Un ton mai implicat din partea celui care scria texte medicale era considerat apanajul unei slăbiciuni care era atribuită exclusiv femeilor. Cutuma medicală a vremii impunea detaşarea ca formă de exprimare a caracterului savant: "An academic or clerical male audience would appreciate and expect the reliance upon the authority of God and misogyny (not malicious, but an established and reasoned part of the culture, especially the learned medical culture). An appeal to sympathy and respect for patients likely would not only have seemed out of place but may have reduced the prestige and authority of the work in the eyes of academic medical readers."[6] În contextul cultural al vremurilor medievale, perspectivele pentru o educaţie corespunzătoare a femeilor în domeniul medical părea ceva excepţional.

Privite doar din perspectiva perpetuării rasei, femeile plăteau adesea cu viaţa ignoranţa în care erau ţinute de o societate dominată de bărbaţi şi cutume religioase. Cu toate acestea, ele au reuşit să menţină vie flacăra cunoaşterii transmitând prin viu grai metodele empirice de tămăduire. Nevoite să se ascundă in tenebrele unei societăţi care le refuza nu doar educaţia ci şi controlul asupra propriilor boli, femeile au continuat să practice medicina pe baza cazuisticii şi pe metode neştiinţifice. Într-o lume a inculturii generalizate, a preconcepţiilor, a credinţelor în puteri supranaturale care guvernează viaţa muritorilor, a amuletelor cu valoare apotropaică şi a dogmelor religioase, rolul jucat de femei în Evul Mediu european pare unul minor şi nu de puţine ori rolul jucat de acestea pe scena medicinii era încarcat de misticism. Acuzate de practici nereligioase şi magice, unele ajung chiar să resimtă oprobiul public.

Renaşterea aduce un suflu nou. Cultura pavează calea ştiinţei. Ştiinţa medicală medievală era împletilă cu studierea limbilor greacă şi latină, logicii, a astronomiei şi filozofiei: "the main importance of the relation of arts to medicine was not institutional but intellectual. In the medieval universities, all students began and many ended their academic careers in the arts faculty."[7] Legătura dintre ştiinţele umaniste şi cele medicale era una mai degrabă formală. Fără a avea un impact direct asupra cunoştiinţelor efective, arta reprezenta o condiţie *sine-qua-non* pentru a avea studii medicale. De aceea, nu era ceva ieşit din comun ca medicii să fie nu doar autori de tratate medicale ci şi literaţi amatori. Începută timid, la sfârşitul secolului al XII-lea, disecţia de cadavre atât de necesară cunoaşterii corpului uman a cunoscut o evoluţie sinuoasă. Iniţial percepută ca mijloc de identificare a morţii, disecţiile erau făcute doar în scopuri juridice. Ulterior, medicii

[6] Franklin J. Griffen, *The Healthcare Needs of Medieval Women*, în *Ex Post Facto*, Department of History at San Francisco State University, vol. XX, 2011, p. 94
[7] Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, 1990, p. 66

realizau disecţii în scop didactic doar pe cadavre de condamnaţi la moarte. Acceptate apoi ca făcând parte din programa universitară, disecţiile se făceau în locaţii private pentru ca, abia la sfârşitul secolului al XV-lea, să apară primul amfiteatru public la Universitatea din Padova care era menit să găzduiască disecţii. Chiar şi cu un număr tot mai mare de astfel de studii acestea aveau mai mult un scop demonstrativ şi nu unul de experimentare.

Cu cât oamenii devin mai conştienţi de ceea ce pot afla despre natură, astronomie şi chiar propriul corp, cu atât mai deschişi devin şi în tratarea bolilor. De asemenea începe coagularea unui sistem regulator în domeniul medical prin care se cere ca cei care practică această profesie să aibă o certificare cu toate că foarte puţini din cei care practicau arta tămăduirii aveau pregătire în domeniu. Una din cauzele acestei lipse de personal educat era fapul că, bazându-se pe texte ale anticilor latini şi greci, astfel de informaţii nu erau la îndemâna oricui. Prima restricţionare la meseria medicală este generată de lipsa unei educaţii alese ce se impunea pentru a putea profesa. Odată cu tragedia ce a lovit Europa în 1347-1348, epidemia de ciumă, a devenit tot mai evident că medicina vremii era depasită de realităţile pe care le avea de înfruntat. Nevoia de cunoaştere a anatomiei şi fiziologiei corpului omenesc despre care nu se cunoştea aproape nimic a devenit imperioasă. Odată cu răspândirea unor metode mai facile de tipărire a scrierilor, presa mobilă şi ajustabilă a lui Johannes Gutenberg, textele antice încep să fie traduse şi răspândite. Creşte, astfel, accesul la informaţie chiar şi al celor care nu aveau cunoştinţe de latină sau greacă. Cea mai receptivă la traducerea textelor vechi s-a dovedit a fi Anglia dar şi Germania. În 1280, Ortolf von Baierland (Bavaria), bazându-se pe scrieri vechi a alcătuit o traducere ce alcătuia un manual masiv din 167 capitole. Dar cu cât creşte numărul celor care se educau în domeniul medical, cu atât sunt femeile mai puţine în aceasta breaslă. Din păcate, deschiderea sistemului medical către accesul populaţiei a condus la o restricţionare a femeilor.[8]

Învăţământul medical din Franţa şi Italia era mult mai dezvoltat. În Anglia însă, universităţi de prestigiu precum Oxford sau Cambridge aveau un număr mic de studenţi medicinişti. Dorind să obţină monopolul în ţara lor, medicii din Anglia îi cer lui Henry al V-lea să dea un edict de restricţionare al practicării medicinii doar la cei care au absolvit universităţi în Anglia. În 1540 Henry al VIII-lea al Angliei decretează breasla chirurgilor ca fiind un specializată. Cu toate că predarea medicinii devine tot mai răspândită, nu exista o programă structurată şi cu atât mai puţin asemănătoare între diversele centre universitare. Evul Mediu şi Renaşterea au reprezentat un început lent dar sigur către următoarea etapă a dezvoltării ştiinţei. A fost nevoie de multă suferinţă pentru ca ştiintele medicale să îşi ocupe un loc bine meritat. Adevăratul salt calitativ în medicină cât şi în acceptarea femeilor ca practicanţi ai acestei profesii vine în secolele XVIII-XIX. În perioada iluministă se renunţă la teoria umorilor promovată de Hipocrat şi se ajunge la ideea corpului alcătuit ca un mecanism complex, perceput ca "machine or as a chemical distillery – iatromechanics and iatrochemistry."[9]

BIBLIOGRAPHY

Hurd-Mead, Kate Campbell *A History of Women in Medicine: From the Earliest of Times to the Beginning of the Nineteenth Century*, Haddam Press, Haddam Conn., 1988

Griffen, Franklin J. *The Healthcare Needs of Medieval Women*, în *Ex Post Facto*, Department of History at San Francisco State University, vol. XX, 2011

Lindemann, Mary *Medicine and Society in Early Modern Europe*. 2nd Edition, Cambridge University Press, 2010

[8] A se vedea Leigh Whaley, *Women and the Practice of Medical Care in Early Modern Europe. 1400-1800*, Palgrave MacMillan, 2011, p. 131

[9] Mary Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe*. 2nd Edition, Cambridge University Press, 2010, p. 12

Ogilvie, Marilyn Bailey *Women in Science: Antiquity Through the Nineteenth Century. A Biographical Dictionary with Annotated Bibliography*, Fourth Edition, The Massachussetts Institute of Technology, 1986
Ogilvie,Marilyn Bailey; Harvey, Joy Dorothy *The Biographical Dictionary of Women in Science. Pioneering lives from Ancient Times to the Mid-20th century*, vol. II L-Z , Routledge, London, 2000
Olsen, Kirstin *Chronology of Women's History*, Greenwood Press, London, 1994
Siraisi, Nancy *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, 1990
Whaley,Leigh *Women and the Practice of Medical Care in Early Modern Europe. 1400-1800*, Palgrave MacMillan, 2011

FROM THE HISTORY OF ROMANIAN-SLOVAK CULTURAL RELATIONS. ROMANIAN- SLOVAK CULTURAL AGREEMENT (1942)

Radu Florian Bruja

Lecturer, PhD, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: In the years of the Second World War, cultural diplomacy seemed to be the last resort to which the government of a state would appeal to pursuing its foreign policy interests. But it was precisely this field that would be given increasing importance in the difficult years of 1939-1944. In the bilateral relations between the Axis states and its partners cultural diplomacy had a prominent propaganda goal. In justifying territorial claims it was necessary to coordinate projects with historical, geographic, scientific, ethnic or cultural arguments to support political views. Slovakia gained an increasingly important role on Romania's cultural agenda. The most important moment of the Romanian-Slovak relations was the signing of the Cultural Agreement between the two countries. The signing of such a cultural agreement was not possible before 1942 because a similar one had not yet been signed by the two countries with Germany. The agreement was supposed to be a model of the one signed by each country with the Reich. Thus, the agreements represented the commitment of two states to cooperate on the realm of ideas and culture. This meant that the two signatories of the agreement could promote among their peoples understanding and sympathy for the highest goods and values of the other country. This study will focused on analysis of Cultural Agreement and the role played by it in tightening bilateral relations between Romania and Slovakia.

Keywords: Cultural Diplomacy, Cultural Agreement, Lectureship, Slovak minority, Slovak schools

Apărută spre finele secolului la XIX-lea diplomaţia culturală, cu o evoluţie reprezentativă după cel de al doilea război mondial, a fost marcat momente semnificative din trecutul istoric. În general, ea are ca obiectiv stabilirea, dezvoltarea şi întărirea relaţiilor culturale proiectând un sistem de valori cu ajutorul cărora statele îşi promovează o imagine pozitivă în mediul internaţional. Diplomaţia culturală a devenit pregnantă pe agenda internaţională completând-o pe cea clasică şi pe cea economică. Statele au folosit acest tip de diplomaţie pe parcursul timpului pentru a-şi lărgi cooperarea cu partenerii externi în plan politic. În anii celui de al doilea război mondial puţini au fost cei care au crezut că diplomaţia culturală poate avea un rol în plan extern. A fost meritul unor politicieni care au folosit-o în scop politic, dându-i o contotaţie propagandistică. România a înţeles că în raporturile bilaterale dintre statele Axei diplomaţia culturală poate oferi argumente pentru justificarea unor deziderate politice. Oferind argumente istorice, geografice, ştiinţifice, etnice sau culturale, acest tip de diplomaţie a stat la baza strângerii relaţiilor cu ţările care aveau diferende politico-teritoriale cu Ungaria. Astfel, Sovacia a devenit tot mai importantă pe agenda politică a României. Cele două ţări au fost victimele revizionismului maghiar şi strângerea relaţiilor bilaterale implica crearea unui dosar comun cu argumente multiple care să contracareze Budapesta. Subiectul nu a fost tratat corespunzător în istoriografia românească[1]. Istoricii slovaci au acordat mai multe pagini acestei teme dar fără să se fi utilizat toate sursele existente şi fără să fi analizat problematica în toată complexitatea ei[2].

[1] Vezi studiul nostru *Cultură şi propagandă. Asociaţia culturală slovaco-română*, în "Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol", LIII, Iaşi, 2016.
[2] Jana Bauerová, *Slovensko a Rumunsko v rokoch 1939-1944*, Filozofická Fakulta Trnavskej Univerzity v Trnave, 2014.

Dacă în anii 1939-1940 relaţiile dintre Bucureşti şi Bratislava au rămas relativ reci, din 1941 cele două a devenit tot mai apropiate. Până la acel moment, Asociaţia culturală slovaco-română a fost singura instituţie care s-a implicat în apropierea bilaterală în plan cultural. Abia anul 1942 a adus o numeroasă listă de evenimente în domeniul cultural. Cel mai important moment al relaţiilor româno-slovace a fost negocierea unui acord cultural dintre cele două ţări. Apărute înaintea celui de al doilea război mondial, acest tip de înţelegeri au fost tratate cu superficialitate de către diplomaţia românească. Încă din anii ’20 România semnase astfel de acorduri cu Cehoslovacia, Polonia şi Franţa dar acestea nu au fost lărgite. Abia nevoia strângerii rândurilor şi sarcina propagandistică pe care cultura a căpătat-o tocmai în anii sângeroasei confruntări a impus semnarea unor acorduri culturale între România şi partenerii săi din Pactul Tripartit. Prin intermediul tratatelor şi acordurilor biltarale, diplomaţia românească a urmărit promovarea potenţialului cultural-istoric, fiind considerată un domeniu de nişă al relaţiilor internaţionale. Între România şi Slovacia s-au semnat mai multe acte bilaterale care făceau din colaborarea dintre cele două ţări o realitate. În ianuarie 1942, Mihai Antonescu şi-a anunţat dorinţa de a-i întâlni pe premierii slovac, Vojtech Tuka, şi croat, Mladen Lorković, pentru a negocia un acord cultural[3].

În vederea realizării acordului, la 28 februarie 1942 s-a desfăşurat la sediul Ministerului Educaţiei Naţionale din Bratislava o conferinţă la care au participat J. Brichta, şeful secţiei juridice a Ministerului, Št. Osuský, şeful secţiei învăţământului superior slovac, A. Lacko, şeful relaţiilor cu străinătatea şi Mihai Pop, ataşatul cultural român acreditat la Bratislava. Ei au avut în vedere ca acordul să fie realizat în termeni cât mai largi şi să cuprindă înţelegeri privind învăţământul, schimbul de profesori universitari şi specialişti, crearea de biblioteci, organizarea de expoziţii, proiecţii de film etc. Un punct care a fost dezbătut privea şcolile cu predare în limba slovacă din România şi vechiul statut al acestora conform convenţiei din 1936 dintre România şi Cehoslovacia. Astfel din cei 21 de dascăli, 18 erau cetăţeni slovaci şi trei erau cetăţeni români de etnie slovacă, dar care şi-au făcut studiile în Slovacia. Brichta a propus ca şcolile respective să fie perfect integrate în sistemul de învăţământ românesc iar învăţătorii să fie plătiţi de statul român. El dorea ca dascălii indiferent dacă au studiat în România sau în Slovacia, să beneficieze de aceleaşi diplome recunoscute de statul român. Brichta propunea ca învăţătorii proveniţi din Slovacia să primească cetăţenia română pentru a-şi putea echivala mai uşor diplomele, dacă aveau vechimea necesară cerută de legile României. Juristul slovac mai propunea înfiinţarea unei şcoli slovace medii cu profil agrar la Nădlac. La rândul său, Št. Osuský a susţinut punctul de vedere slovac privitor la studiile universitare. El dorea ca lectoratele existente să fie dublate de catedre de limba slovacă în România, respectiv limba română în Slovacia, şi de institute de profil care să faciliteze schimbul de profesori şi studenţi. Pentru mai buna organizare a acestor mobilităţi el propunea ca acestea să fie înfiinţate concomitent. Întregul dosar al dezbaterilor a fost înaintat Legaţiei României. Gh. Elefterescu, ministrul român acreditat în Slovacia, a amânat luarea unei decizii solicitând să fie pus la curent cu toate detaliile privind învăţământul minoritar din România[4].

O ofensivă culturală care ascundea una diplomatică stătea la baza acestor acorduri. În 1942, Mihai Antonescu a înţeles că războiul se va prelungi mult timp iar sorţii acestuia nu mai erau clari. În aceste condiţii era nevoie de o nouă strategie de colaborare pe linia anti-maghiară. Ofensiva diplomatică a trecut pe tărâm cultural. Acordul era negociat în numele preşedintelui Republicii Slovacia, Jozef Tiso, de către Július Stano, respectiv a regelui Mihai I din partea României de către Mihai Pop, cu dorinţa ca acesta să „se dezvolte într-o strânsă colaborare în plan cultural, printr-o mai adâncă cunoaştere reciprocă a vieţii culturale a celor două popoare”[5].

Proiectul a fost redactat încă din 1941 proiectul cultural româno-slovac a fost îndelung pregătit, fără să fie semnat de cele două părţi. Necesitatea semnării unui astfel de acord cultural a fost sugerată de mai mulţi profesori universitari şi personalităţi artistice din Slovacia la iniţiativa ministrului slovac al Comunicaţiilor, Július Stano. Asociaţia slovacilor de peste hotare a solicitat, la rândul ei, ca acordul să se

[3] Dagmar Čierna-Lantayová, *Medzinárodné a vnútropolitické factory slovensko-mad’arského vzt’ahu v obdobi 1939-1945*, în *Slovenská republika 1939-1945 v medzinárodných súvislotiach*, Bratislava, Edita Ivančkováa kol., 2012, p.175.
[4] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, (în continuare AMAE), Fond 71 Slovacia, vol. 12, f.88-90.
[5] Loc. cit., f.9-12.

realizeze cât mai repede deoarece ei îi aveau în supraveghere şi pe slovacii din România. Asociaţia dorea „să codifice starea actuală a şcoalelor slovace din România, pentru a putea dovedi prin ea străinătăţii, cât de bine înţelege România să trateze minoritatea slovacă, în comparaţie cu tratamentul vitreg pe care această minoritate îl are în Ungaria". Cum în Slovacia nu trăia o minoritate românească, Asociaţia slovacilor de peste hotare propunea ca partea slovacă să ofere alte avantaje României[6].

Acordul conţinea 13 articole şi un Protocol adiţional alte şapte. Primul articol prevedea înfiinţarea unor Asociaţii culturale româno-slovace la Bucureşti şi Bratislava cu scopul de a contribui la strângerea legăturilor dintre intelectualitatea din cele două ţări. Articolul următor stabilea continuarea activităţii Lectoratului de limba română de pe lângă Universitatea din Bratislava şi înfiinţarea unuia de limbă slovacă la Universitatea din Bucureşti. Numirea profesorilor urma să se facă de către Ministerele Instrucţiunii din ţara acreditară în ţara acreditantă. Articolul următor avea în vedere transformarea, în viitor, a Lectoratelor în Catedre de limba română la Universitatea din Bratislava, respectiv slovacă la cea din Bucureşti, profesorii care urmau să ţină cursurile urmând să fie numiţi de către Ministerele de resort ca în cazul articolului precedent. Guvernele celor două ţări se obligau să înlesnească schimbul de profesori, cercetători şi artişti între cele două ţări pentru ţinerea de conferinţe şi călătorii de studii.

Articolul 5 avea în vedere mobilităţile studenţeşti care trebuiau să se realizeze prin crearea de burse de studiu, acordarea de fonduri pentru aceste burse, recunoaşterea diplomelor de studii şi echivalarea lor în ambele ţări şi organizarea de cursuri de vară pentru studenţi şi profesori. Astfel erau create comisii speciale pentru acordarea de burse în condiţii financiare şi valutare echivalente, reglementau modalitatea prin care se echivalau cursurile şi diplomele obţinute şi se îngrijeau ca profesorii şi studenţii să poate face deplasarea în ţările semnatare.

Articolul următor avea în vedere colaborarea pe linie artistică între instituţii similare pentru susţinerea unor spectacole de teatru, muzicale şi evenimente artistice. Articolul 7 avea în vedere emisiunile radiofonice din cele două ţări prin schimburi de materiale şi programe radio, prin popularizarea culturii, limbii, literaturii, istoriei, muzicii, folclorului şi vieţii cultural artistice dintre cei doi parteneri. Următorul articol avea în vedere crearea de cercuri literare şi ştiinţifice în cele două ţări pentru cunoaşterea reciprocă a valorilor culturale şi ştiinţifice aparţinând fiecărui popor. Guvernele celor două state, prevedea articolul 9, avea în vedere tipărirea de cărţi, opere muzicale şi prezentarea de filme, distribuirea de fotografii şi material publicitar pentru cunoaşterea reciprocă atât a valorilor culturale, ştiinţifice şi spirituale dar şi a personalităţilor din domeniile respective din cele două ţări. Un articol completa colaborarea şi în domeniul turistic avându-se în vedere în principal scriitorii, ziariştii şi tineretul din cele două ţări. Prin acest articol se solicita guvernelor celor două ţări să solicite traducerea operelor literare, muzicale, a filmelor cinematografice şi să le ofere partenerilor. Articolul avea în vedere înfiinţarea de cercuri ştiinţifice, literare şi artistice care să promoveze activitatea ştiinţifică şi creaţiile din domeniul artistic şi cultural din cele două ţări.

În articolul 11 România se obliga să susţină minoritatea slovacă prin înfiinţarea de şcoli în limba maternă şi să le întreţină pe cele existente deja în localităţile: Mocrea, Nădlac, Nădlac Vii, Peregul Mare, Semlac, Ţipar (din judeţul Arad), Poiana Micului (jud. Câmpulung Bucovina), Brestovăţ, Butin, Tes, Vucova (Jud. Timiş). Acestea funcţionau, conform legii învăţământului, cu acelaşi regim ca şi şcolile româneşti. Articolul prevedea ca guvernul slovac să susţină aceste şcoli prin trimiterea unor profesori slovaci să predea. Ambele state trebuiau să se preocupe de salarizarea dascălilor din şcolile slovace. Ministerele de resort erau solicitate să caute mijloacele cele mai potrivite pentru realizarea acestor prevederi. Protocolul adiţional completa textul acordului referitor la problema şcolilor slovace din România. Se avea în vedere mai ales numărul de ore de limbă slovacă şi cel de ore de limbă română care trebuiau să fie introduse în programa şcolară. Articolul 12 solicita Ministerelor de Finanţe şi Economiei Naţionale din ambele ţări să negocieze un acord financiar pentru crearea unor fonduri care să asigure finanţarea activităţilor propuse în acordul cultural. Articolul 13 prevedea înfiinţarea unei comisii culturale mixte, cu un număr egal de membri din partea celor două ţări, care urmau să se întrunească anual, odată la

[6] Serviciul Arhivelor Naţionale Istorice Centrale (în continuare SANIC) Fond Ministerul Propagandei Naţionale. Presa externă, dosar 1243, f.10.

Bucureşti, odată la Bratislava. Comisia trebuia să folosească mijloacele diplomatice pentru a ţine legătura şi să întocmească un regulament care să completeze acordul cultural. Ultimul articol prevedea modul prin care părţile puteau renunţa la acord stipulându-se un termen prealabil de şase luni până la încheierea sa. Au fost redactate două documente, unul în limba română şi celălalt în limba slovacă „ambele texte având valoare de original”[7].

Acordul era completat de un protocol adiţional în şapte articole care avea în vedere modalităţile prin care se punea în practică textul. Comisia mixtă culturală trebuia să se îngrijească de organizarea conferinţelor, călătoriilor de studii şi vizitelor culturale care urmau a se organiza. Autorităţile competente întocmeau anual lista cu personalităţile literare, ştiinţifice şi culturale care urmau să participe la evenimente. Programul acestora urma să fie negociat de cele două părţi. Articolul secund avea în vedere situaţia şcolilor cu predare în limba slovacă de pe teritoriul României. Guvernul slovac numea un împuternicit care ţinea legătura direct cu Ministerul Educaţiei Naţionale din Bucureşti în problemele privind şcolile amintite, putea face inspecţii în aceste şcoli, putea face propuneri pentru îmbunătăţirea programei şcolare pe linie didactică, pedagogică şi organizatorică. Articolul 3 privea învăţătorii şi profesorii proveniţi din Slovacia care predau în şcolile slovace din România şi care puteau primi cetăţenia română. Însărcinatul slovac participa la concursul pe post pentru aceşti dascăli şi supraveghea procesul didactic, în colaborare cu reprezentanţii români. Comisia culturală mixtă stabilea modalităţile de completare a programei şcolare din aceste unităţi de învăţământ şi modul cum erau selectaţi profesorii şi învăţătorii. De salarizarea lor se ocupa în întregime statul slovac. Următoarele două articole prevedeau că în clasele I şi a II-a predarea se făcea exclusiv în limba slovacă iar din clasa a III-a era introdusă şi gramatica limbii române. Numărul de ore maxim pentru orele în limba română era de 8 ţinându-se seama de programele analitice ale materiilor respective. Manualele şi materialele didactice folosite erau tipărite în România şi aveau aprobarea specială a autorităţilor române de resort. Până la tipărirea unei cantităţi suficiente de materiale didactice erau acceptate şi manuale şi materiale aduse din Slovacia cu aprobarea Ministerului Educaţiei Naţionale de la Bratislava. Un alt articol avea în vedere ca membrii comisiei mixte să fie numiţi şi reprezentanţi ai presei din cele două ţări având în vedere modalităţile de colaborare pe linia mass media. Ultimul articol prevedea că Protocolul adiţional intra în vigoare odată cu Acordul cultural[8].

La scurt timp, proiectul de acord cultural româno-slovac a suferit unele modificări dar fără diferenţe majore. Astfel, art. 6 prevedea că fiecare din semnatari trebuia să înainteze o listă cu personalităţi din domeniile avute în vedere în acord şi programul după care urmau să se realizeze întâlnirile. Art. 7 prevedea înfiinţarea unui Comitet de presă româno-slovac alcătuit din şase membri – câte trei de fiecare parte – care urma să se întrunească periodic pentru a afla starea de lucruri din cele două ţări. Articolul următor avea în vedere schimburi culturale în domeniul muzical şi teatral. Art. 9 prelua vechile prevederi ale proiectului privind emisiunile radiofonice. Art. 10 se referea la înfiinţarea unor asociaţii cu caracter ştiinţific, literar şi artistic iar art. 11 dispunea traducerea şi difuzarea de cărţi, tipărituri, filme, opere muzicale, material publicistic şi fotografii „menit să ilustreze fapte, date, oameni de seamă şi istoria celor două popoare”. Articolul al 12-lea prevedea acordarea de facilităţi pentru ca ziariştii şi scriitorii din cele două ţări să poată călători mai uşor în cadrul schimburilor de vizite punându-se accentul pe mobilităţile tinerilor. În fapt micile modificări veneau să clarifice unele detalii fiind prevăzute în protocolul adiţional. Art. 13 venea cu o noutate. Conform acestuia se propunea constituirea unui fond cultural, în baza unei înţelegeri dintre Ministerele de Finanţe şi Economie din cele două ţări. Acest fond trebuia să se supună unui regim de control similar „o atenţie specială fiind acordată necesităţilor de transfer a sumelor provenind de la diferitele manifestări intelectuale sau artistice, organizate sau controlate de către unul sau altul din cele două guverne”. Articolul final rămânea la fel[9]. Deşi partea română a avut unele rezerve deoarece nu erau finalizate acordurile similare cu Germania şi Italia şi s-ar fi creat un precedent, slovacii au propus să se finalizeze cât mai repede. Problema şcolilor cu predare în limbile minorităţilor îi interesau

[7] AMAE, Fond 71 Slovacia, vol. 12, f.9-12. Textul poate fi văzut şi în SANIC, Fond Ministerul Propagandei Naţionale. Presa externă, dosar 1260, f.52-54; deasemena, el nu a scăpat atenţia autoarei slovace Jana Bauerová, *op. cit.*, p.164.
[8] AMAE, Fond 71 Slovacia, vol. 12, f.13-14.
[9] AMAE, Fond 71 Slovacia, vol. 12, f.101-104.

în mod deosebit şi pe germani. Nu întâmplător germanii au fost surprinşi de rapiditatea cu care s-a realizat acordul româno-slovac. Diplomatul german Manfred von Killinger l-a abordat pe ministrul slovac acreditat la Bucureşti, Ivan Milecz, pe această problemă. Diplomatul slovac a mărturisit, la fel ca şi Mihai Antonescu că cele două ţări sunt suverane şi nu au statut de protectorat, deci puteau să negocieze şi să semneze convenţii fără să aştepte acordul germanilor[10]. Ivan Milecz a fost abordat şi de către diplomatul maghiar acreditat la Bucureşti care i-a solicitat un exemplar al tratatului. Diplomatul maghiar era interesat de aspectele care priveau minoritatea slovacă din România. Milecz l-a refuzat deşi câteva zile mai târziu acest acord avea să fie publicat în presa din cele două ţări[11].

În aprilie 1942 proiectul de acord cultural a suferit noi modificări. În luna iulie 1942 a fost înaintată o invitată şi Croaţia[12]. Aceste mici modificări deşi nu aduceau nici o schimbare importantă în textul acordului au amânat semnarea înţelegerii finale. În toamnă ideea a fost reluată. Acum se vorbea de o Convenţie între cele două ţări. La 9 noiembrie a fost propus textul Convenţiei care îl copia pe cel a proiectului de acord cultural fără nici o modificare[13]. Dar la scurt timp a apărut un nou proiect de Convenţie care modifica ultimele articole. Astfel, art. 6 prelua textul art. 13 din statutul Societăţii mixte româno-slovace. Art. 7 nu mai amintea de Comitetul de presă ci de sprijinirea posturilor de radio din România şi Slovacia în acţiunea lor de popularizare a culturii, artei şi ştiinţei din cele două ţări. Art.8 şi 9 aminteau de obligaţia guvernelor de a susţine colaborarea în domeniul cultural prin înfiinţarea unor asociaţii cu caracter literar, artistic şi ştiinţific şi de încurajarea schimbului de cărţi şi materiale propagandistice diverse privind viaţa culturală şi ştiinţifică din cele două state aliate. Art. 10 prelua propunerea de intensificare a schimburilor din domeniul turistic dintre România şi Slovacia, avându-se în vedere tineretul şi reprezentanţii presei. Art. 11 revenea la problema şcolilor primare şi secundare din ţară, fiind amintite aceleaşi localităţi din primul proiect de acord. Erau introduse în plus şcolile din localităţile Berzovia şi Vermeş din judeţul Caraş şi Scaiva din judeţul Severin. Art. 13 rămânea în aceeaşi termeni referitori la comisia culturală mixtă iar ultimul prevedea aceleaşi modalităţi de intrare în vigoare şi reziliere[14].

A existat şi un alt proiect, mai simplu care avea în vedere aceleaşi prevederi de ansamblu. Conform acestuia, art. 2 vorbea despre încredinţarea de către cele două guverne către diferite instituţii care erau însărcinate cu punerea în aplicare a prevederilor înţelegerii „în legătură cu opera de colaborare intelectuală dintre cele două ţări". Articolul 3 prevedea direcţiile în care se făcea colaborarea: în domeniul educaţiei şi a schimburilor inter-universitare şi în domeniul literelor, artelor şi al relaţiilor în plan ştiinţific. Următoarele trei articole aduceau în discuţie schimburile dintre mediile universitare la nivelul profesorilor şi studenţilor care făceau obiectul acestor mobilităţi. Art. 7 prelua textul articolului 6 care specifica lista personalităţilor culturale, artistice şi ştiinţifice care urmau să facă vizite în ţara aliată şi modul cum urma să fie stabilit programul acestor vizite. Articolele 8 şi 9 aveau în vedere schimburile în domeniile culturale, artistice şi ştiinţifice, respectiv radiofonice iar art. 10 prevedea că guvernele celor două ţări aveau obligaţia să acorde înlesniri pentru care aceste contacte să poate avea loc. Art. 11 şi 12 rămâneau la fel cu cele din ultima propunere de proiect. Dispărea în schimb propunerea de înfiinţare a unui Comitet de presă. Art. 13 prevedea, în continuare, constituirea unui fond cultural iar art. 14 stipula că odată semnată Convenţia aceasta intra în vigoare, fără să se mai amintească de modalitatea de revizuire[15].

Semnarea unui acord cultural nu a fost posibilă înainte de 1942 deoarece un acord similar nu fusese încă semnat de cele două ţări cu Germania. Acordul era un model al celui semnat de fiecare ţară cu Reich-ul. Astfel, acordurile reprezentau „angajamentul luat de două state de a coopera pe tărâmul ideilor şi al culturii. Acest lucru însemna că cei doi parteneri semnatari ai acordului pot să promoveze în rândul

[10] Jana Bauerová, *op. cit.*, p.164-165.
[11] *Eabidem*, p.165.
[12] AMAE, Fond 71 Slovacia, vol.13, f.8-10.
[13] Loc. cit., f.115-116.
[14] Loc. cit., f.128-131.
[15] Loc. cit., vol. 12, f.178-183.

popoarelor lor înţelegere şi simpatie pentru cele mai înalte bunuri şi valori ale celuilalt popor”[16]. Cum Convenţia culturală dintre Slovacia şi Reich a fost semnată în mai 1942 iar cea dintre România şi Reich abia în noiembrie 1942, acordul româno-slovac a trebuit să aştepte[17]. Nici Slovacia nu a reuşit să încheie acorduri similare deoarece depindea de ordinea priorităţălilor din rândul liderilor Axei. Astfel, vizita lui Tuka la Roma a fost amânată în vara anului 1943. În primul rând era aşteptat Ion Antonescu în capitala Italiei ceea ce a dus la o nouă modificare a termenului. Apoi, din cauza situaţiei militare nefavorabile din Tunisia şi vizita mareşalului român a fost amânată. Dar numai după ce liderul de la Bucureşti s-a întrevăzut cu Mussolini i s-a permis lui Tuka să vină la Roma pentru a discuta acordul cultural italo-slovac[18]. Până în acel moment, relaţiile culturale au fost coordonate de Asociaţia slovaco-română. Aceste lungi negocieri şi tergivesări au făcut ca acordul să fie semnat la Bucureşti abia în 1943. Slovacii ar fi preferat ca Acordul Cultural să fie semnat la 14 martie dar românii au motivat că nu s-a găsit un punct de vedere comun asupra tuturor articolelor[19], ceea ce a provocat dezamăgire în Slovacia[20].

Delegaţia Slovaciei a fost invitată în România pentru a participa la evenimentele prilejuite de ziua de 10 mai, ocazie pentru a semna acordul. La 4 mai 1943 a venit la Bucureşti o delegaţie culturală slovacă, condusă de Jozef Mračna, în calitate de ministru plenipotenţiar, director al afacerilor politice din cadrul Ministerului Afacerilor Externe de la Bratislava. Mai mulţi oficiali ai Ministerului au însoţit delegaţia slovacă în zilele de 6-7 mai. Din delegaţia mai făceau parte Št. Osuský, de data aceasta în calitate de director al învăţământului superior din Slovacia, J. Brichta, directorul învăţământului primar din ţara aliată, J. Omilyah, secretar de Legaţie în Ministerul Afacerilor Externe şi Francisc Lanak, referent pentru relaţiile cu străinătatea din cadrul aceluiaşi minister. Ulterior, la 8 mai a fost aşteptat şi J. Sivak, ministrul Educaţiei Naţionale din Slovacia. Toţi delegaţii slovaci au fost întâmpinaţi pe peronul Gării de Nord de Ivan Milecz şi conduşi la Athenée Palace[21]. Josef Sivak era o importantă personalitate a culturii slovace, om de litere, redactor la gazeta „Slovak” , preşedinte al Federaţiei Artiştilor Plastici, membru în conducerea Partidului Popular Slovac Hlinka. El a fost întâmpinat la Curtici de reprezentanţii Ministerului Afacerilor Externe şi ai Ministerului Culturii şi aşteptaţi în Gara de Nord de Ion Petrovici şi Ivan Milecz, cu întreaga delegaţie. Primul lucru pe care l-au făcut în Bucureşti a fost să semneze în registrele Palatului Regal, gest devenit o obişnuinţă în aceste ocazii. Şi un grup artistic slovac a fost invitat în România cu acest prilej pentru a acompania semnarea acordului. Întreaga delegaţie a fost primită de Mihai Antonescu la Palatul Regal, unde au putut semna în cartea de oaspeţi. Cu acest prilej Sivak a fost decorat cu Coroana României[22]. Delegatul slovac şi-a arătat satisfacţia faţă de posibilitatea de a vizita România în ajunul sărbătorii naţionale a ţării şi a precizat că: „Fără a exagera cu fraze de circumstanţă importanţa acestui acord cultural şi a consecinţelor sale practice, am dreptul să văd întrânsul înainte de toate o manifestare de simpatie între cele două popoare legate prin multe interese comune şi printr-o ideologie înrudită. Colaborarea militară în contra bolşevismului este menită să adâncească această prietenie şi să ne obişnuiască a ne găsi alături de câte ori va fi vorba de pericole comune”[23]. Actul semnat de cele două părţi avea darul de a întări nu numai colaborarea dintre cele două popoare dar şi de a asigura o liberă dezvoltare naţională şi culturală a comunităţii slovace din România. „Aceasta va permite ca să se formeze noi şi noi generaţii de fervenţi susţinători ai legăturilor româno-slovace” a completat delegatul. El a apreciat că acordul are darul de a asigura dezvoltarea valorilor culturale ale minorităţii slovace care a găsit în România „o mamă bună şi dreaptă”[24].

[16] Irina Năstase-Matei, *Educaţie, politică şi propagandă. Studenţi români în Germania nazistă*, Cluj Napoca, Editura Şcoala Ardeleană; Bucureşti, Editura Eikon, 2016, p.171.
[17] *Eabidem*, p.172.
[18] Petr Kubik, *Uspěcny a neúspěcny slovenské zahraniční politiky k Itálii 1940-1944*, în *Od Salzburgu do vypuknutia Povstania. Slovenská republica 1939-1945 očami mladých historicov* VIII coord Zostavil Peter Sokolovič, Bratislava, Ustav Pamäti Národa, 2009, p.259.
[19] AMAE, Fond 71 Slovacia, vol. 13, f.213.
[20] Loc. cit., f.220.
[21] SANIC Fond Ministerul Propagandei Naţionale. Presa internă, 739/1943, f.122.
[22] Loc. cit., f.249-250.
[23] Loc. cit., f.297.
[24] Loc. cit., f.298.

În iunie 1943, ministrul Culturii din România a efectuat o vizită în Germania. Prilejul a fost folosit şi pentru a vizita Slovacia, încă din mai I. Petrovici anunţându-l pe Sivak prin intermediul Legaţiei Slovaciei de la Bucureşti[25]. La 7 iulie acesta a efectuat o vizită în Slovacia pentru a se asigura de ratificarea acordului. Cu acelaşi prilej Nicolae Bagdazar, şeful Casei Şcolilor, Ioan Capverde, director în Ministerul Educaţiei şi Constantin Micu, şef de cabinet au venit cu acordul ratificat în Slovacia. Ei au ajuns cu trenul la Devinska Nová Ves fiind întâmpinaţi de omologii slovaci, de reprezentanţii Societăţii româno-slovace şi de Gh. Elefterescu. O zi, mai târziu, Petrovici a fost decorat cu ordinul Pribina de către preşedintele Tiso. A urmat o excursie devenită tradiţională în Munţii Tatra Mare, prilej pentru delegaţia română de a vizita satul montan cu arhitectură tradiţională Ždiar şi vestita staţiune Štrbské Pleso. Nu a lipsit o vizită la mausoleul lui A. Hlinka din Ružomberok şi o vizită la Turčiansky Sv. Martin, unde au vizitat Muzeul Naţional[26].

Semnarea şi ratificarea Convenţiei culturale au fost tratate ca un eveniment de maximă importanţă pentru cele două ţări. Legaţia Slovaciei la Bucureşti solicita Direcţiei Presei din cadrul Ministerului Propagandei în mai 1943 să îi pună la dispoziţie fotografiile făcute cu prilejul semnării acordului cultural bilateral. Partea slovacă dorea să folosească aceste fotografii în presa din ţara aliată care să însoţească articolele ce urmau să vadă lumina tiparului[27]. În iulie 1943, Legaţia Slovaciei se interesa pe lângă Direcţia Presei din cadrul M.P.N. dacă în presa românească a fost publicat discursul ministrului slovac, Július Stano. Propaganda slovacă dorea ca acest discurs să fie publicat în presa românească[28]. Presa slovacă a prezentat acordul ca fiind unul din momentele importante ale legăturilor dintre cele două ţări în ditirambicul stil pe care mass media şi l-a însuşit în acei ani. „Oficialul „Slovak" a găzduit mai multe articole în numerele din mai 1943 dedicate acestui eveniment. František Hrušovský, membru al Parlamentului slovac declara cu această ocazie că „acordul cultural dintre Republica slovacă şi regatul român este manifestarea unei veritabile prietenii slovaco-române şi expresia adâncului respect al celor două popoare". Cu prilejul semnării acordului cultural, Ivan Milecz a redactat un lung raport în care a informat Bratislava asupra seriei de articole semnate de oameni de cultură slovaci care au văzut lumina tiparului în presa românească[29]. Alexandru Marcu l-a asigurat pe Milecz că presa românească stătea la dispoziţia Slovaciei şi că cea mai bună dovadă a colaborării dintre cele două naţiuni a fost sub forma propagandei demarate de la început de Societatea culturală slovaco-română[30].

Diplomaţia culturală şi-a găsit un important loc în relaţiile pe care România le-a avut cu diferiţii parteneri ai Germaniei naziste în momentul când se părea că acest gen de diplomaţie nu avea nici o şansă. Anii 1942-1943 au marcat schimbarea situaţiei politico-militare a Pactului Tripartit dar nu au influenţat în mod negativ relaţiile bilaterale sub raport cultural. Semnarea acordului cultural bilateral a reprezentat dovada cea mai bună în acest sens. Acordul cultural punea mai vechea Asociaţie culturală slovaco-română pe noi baze. Din 1942-1943, România şi Slovacia şi-au coordonat acţiunile diplomatice pentru a pregăti un dosar comun care să le confere o poziţie cât mai bună în faţa Ungariei. Nici în condiţiile în care se prefigura victoria Aliaţilor, acest tip de contacte nu şi-au pierdut importanţa dar România şi Slovacia vor evolua sub raport politic în direcţii diferite.

BIBLIOGRAPHY

Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, Fond 71 Slovacia
Serviciul Arhivelor Naţionale Istorice Centrale, Fond Ministerul Propagandei Naţionale. Presa externă.Presa internă
Slovenský Národný Archiv, Fond Ministerstvo Zahraničnych veci 1939-1945

[25] Slovenský Národný Archiv (în continuare SNA MVZ), Fond Ministerstvo Zahraničnych veci 1939-1945, škat.506, d. 1669.
[26] Jana Bauerová, *op. cit.*,p.46-47.
[27] SNA MVZ, škat. 506, d.2142.
[28] Loc. cit., škat.506, d.2142.
[29] Profesorii Ján Blaho, Andrej Mráz şi František Bokes, parlamentarii František Hrušovský şi Konštantin Čulen, directorul Academiei, Ferdinand Šuliar, secretari din ministere ca Ján Sedlák, Ján Mešťančik sau J.E. Bor şi alţii, Jana Bauerová, *op. cit.*, p.166.
[30] *Eabidem,* p.166-167.

Bauerová, Jana, *Slovensko a Rumunsko v rokoch 1939-1944*, Filozofická Fakulta Trnavskej Univerzity v Trnave, 2014

Čierna-Lantayová, Dagmar, *Medzinárodné a vnútropolitické factory slovensko-mad'arského vzt'ahu v obdobi 1939-1945*, în *Slovenská republika 1939-1945 v medzinárodných súvislotiach*, Bratislava, Edita Ivančkováa kol., 2012

Kubik, Petr, *Uspěcny a neúspěcny slovenské zahraniční politiky k Itálii 1940-1944*, în *Od Salzburgu do vypuknutia Povstania. Slovenská republica 1939-1945 očami mladých historicov*, VIII coord Zostavil Peter Sokolovič, Bratislava, Ustav Pamäti Národa, 2009

Năstase-Matei, Irina, *Educaţie, politică şi propagandă. Studenţi români în Germania nazistă*, Cluj Napoca, Editura Şcoala Ardeleană; Bucureşti, Editura Eikon, 2016

ROMANIAN DIPLOMACY AND THE POLITICAL CRISIS IN THE BALKANS (1881-1913)

Bogdan-Gabriel Chiriac

PhD Student, University of Craiova

Abstract: In 1/14 March 1881, Prince Charles was proclaimed the King of Romania. Romania, with its independence completly recognized in 1880 tried to find its own way in the political international relationships. The Balkans had become a new scene in the international relations. Greece, Romania, Serbia were independent states. The Ottoman Empire had suzerainty in Bulgaria, Eastern Rumelia and Bosnia-Herzegovina (protected by Austria-Hungary). In the 1881-1913 period there were a lot of crisis, as the unification of Bulgaria and Eastern Rumelia or the "Battenberg crisis" (1885), The Serbian-Bulgarian war from 1885, the break of Romanian –Greek diplomatic relationships between 1892-1896. Romania and Bulgaria had a lot of moments of tension. The VMOK (a Bulgarian organization which would seek to get Dobrogea, gained by Romania in 1878, between the Bulgarian borders), the attempt of a possible Bulgarian-Romanian Union in 1885 troubled the waters in the Balkan region. But the major dispute in the Balkans was the Issue of Macedonia, a great region, between Greece, Bulgaria, Serbia and the Ottoman Empire, which was strongly connected with Greek history, but in which now lived Aromanian, Greek, Bulgarian, Serbian and Turkish people. After the proclaiming of the Bulgarian independence in 1908, and the annexation of Bosnia-Herzegovina by Austria-Hungary, the Balkan countries decided to impose a partition of Macedonia, by confronting the Ottoman Empire. The two Balkan wars and the Peace of Bucharest in 1913 represented a huge success for the Romanian diplomacy, even if it also represented the formal end of the relations between Romania and the Triple Alliance (started secretly in 1883). In the Balkans we can also present the attitude of the great powers with interests, the Russian Empire and Austria-Hungary. First, Russia tried to help Bulgaria, but, after 1885, Bulgaria tried to have a strong connection with Austria-Hungary which would conduct to a permanent state of crisis with Serbia.

Keywords: diplomacy, crisis, Balkans, politics, evolutions/ diplomație, crize, Balcani, politică, evoluții

I. Repere metodologice și introductive

Demersul nostru se încadrează pe trei paliere. Primul, relativ la perioada 1880-1885, tratează modul în care România independentă și-a definit parametrii viitoarei politici externe: în primul rând, amenințările Rusiei Țariste, pierderea Sudului Basarabiei, în ciuda primirii Dobrogei, făceau ca o eventuală apropiere de Rusia să fie rău privită, în primul rând de Regele Carol I, care prefera, evident, o alianță cu Germania, chiar dacă era obligat să accepte și o înțelegere cu Austro-Ungaria.

Al doilea palier, perioada 1886-1908, este unul încărcat de semnificații. Bulgaria făcuse pași pe linia unificării teritoriale, depășind limitele înțelegerilor din 1878. Rusia nu dorea o întărire a Bulgariei printr-o alianță dinastică cu România, dar știa că bulgarii aveau ambiții în Dobrogea și Macedonia, pe care Austro-Ungaria, deși nu le agrea, le alimenta.

Rusia știa că rămăsese cu o datorie neonorată după momentul Reichstadt 1876[1]: promisiunea că Bosnia-Herţegovina va fi anexată de Austro-Ungaria. Austro-Ungaria avea un protectorat în

[1]Hugh Ragsdale, ed., *Imperial Russian Foreign Policy*, Woodrow Wilson Center Press, Cambridge University Press, 1993, p.23 și urm.

Bosnia-Herţegovina, dar acest protectorat nu era o anexiune teritorială, adică militarii de la Viena se vedeau lăsaţi în planul al doilea, diplomaţii fiind cei favorizaţi.

Momentul 1908, sau ”criza bosniacă”[2] a reprezentat un punct de maximă încordare la trei decenii de la Tratatul de la Berlin din 1878. În 1908, anexarea Bosniei-Herţegovina şi proclamarea independenţei Bulgariei au produs îngrijorare, stare care a fost repede potolită, Austro-Ungaria consimţind la plata unor despăgubiri pentru a preveni un incident militar. Evident că nici Austro-Ungaria nu dorea un război, date fiind problemele deja existente în monarhia dualistă cu mişcarea panslavistă.

Al treilea palier (1909-1913) se concentrează pe chestiunea macedoneană. România era interesată de soarta aromânilor, latinofoni pe care în 23 mai 1905[3] sultanul Abdul Hamid al II-lea îi recunoscuse ca minoritate distinctă.

Teroriştii bulgari plănuiau să extindă actele de sabotaj şi diversiune, atât în Macedonia, cât şi în Dobrogea, întrucât trecerea acestei provincii la România nu se bucurase de succes la Sofia, bulgarii fiind o minoritate importantă în această regiune, până la începutul acţiunii româneşti de aducere a românilor din Vechiul Regat, dar şi a aromânilor în Cadrilater, după Pacea de la Bucureşti din 1913[4].

Peninsula Balcanică reprezintă o regiune care, la scara Europei sau la scara mondială nu reprezintă o întindere mare, însă diversitatea etnică a Balcanilor, poziţia geostrategică au creat acestei regiuni un renume deloc de invidiat, acela de ”butoi cu pulbere” al Europei. Axul principal orizontal al acestei regiuni este reprezentat de Munţii Balcani, Limita de Nord este reprezentată de Dunăre. Drina, Sava, Drava, Dunărea, Vardar, Timoc, Mariţa, Evros, sunt râuri şi fluvii care străbat Balcanii, fiind tot atâtea zone problematice. Mările Egee, Marmara, Adriatică şi Neagră, prezenţa strâmtorilor Bosfor şi Dardanele au mărit importanţa geopolitică a Balcanilor.

În perioada romană, bizantină şi otomană, Balcanii au avut o organizare relativ unitară, chiar dacă au fost împărţiţi în provincii, themae, respectiv sandjacuri. Evoluţiile geopolitice europene aveau să schimbe percepţia asupra Balcanilor. Dacă Anglia şi Franţa s-au orientat spre lumea colonială, Balcanii au rămas apanajul Imperiului Otoman şi al Rusiei Ţariste. Totuşi, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Imperiul Habsburgic şi Regatul Prusiei s-au implicat în lupta pentru realizarea unităţii lumii germane, în contextul mai larg al Revoluţiei europene de la 1848-1849. Lumea balcanică a cunoscut manifestările revoluţionare încă de la începutul secolului al XIX-lea. Aspiraţiile legitime ale popoarelor balcanice spre emancipare naţională, dar şi confesională, s-au intersectat cu ideile geopolitice ale Rusiei, care dorea să controleze Strâmtorile Bosfor şi Dardanele, avansând ca pretext protejarea creştinilor balcanici oprimaţi de Poarta Otomană. Totuşi, în zona Albaniei şi a Bosniei-Herţegovina, exista o populaţie musulmană, ceea ce sporea şi interesul Imperiului Otoman de a domina geopolitic şi militar regiunea.

Imperiul Otoman s-a creat pe structura Imperiului Bizantin, pe care osmanlâii l-au cucerit în 1453, transformând Constantinopolul din metropolă creştină, în capitala unui imperiu musulman. Totuşi, elementul grecesc a rămas influent în Constantinopol. Preceptele religioase musulmane interziseseră mult timp musulmanilor să înveţe limbi străine, fapt speculat de greci, care au devenit specialiştii pe politică externă ai Imperiului. Locurile Sfinte ale Creştinismului (Muntele Athos, Ierusalimul) au beneficiat de o relativă autonomie, aceste locuri acţionând ca mediatori între domnitorii români şi autorităţile otomane.

---

[2] Luigi Albertini, *Origins of the War of 1914* , Vol. I, Enigma Books, New-York, 2005, p. 22 şi urm.

[3] Serviciul Arhivelor Naţionale Istorice Centrale, fond Kretzulescu, dosar 831, f. 62; Arhiva MAE. *Documente diplomatice. Afacerile Macedoniei. Conflictul greco-român, Bucuresti*, 1905, p.XXXI.

4Frank Maloy Anderson, Amos Shartle Hershey, *The Treaty of Bucharest, August 10, 1913*, *Handbook for the Diplomatic History of Europe, Asia, and Africa 1870-1914*, Washington, D, National Board for Historical Service, Government Printing Office,1918, p. 439–441.

Totuși, sistemul otoman se baza și pe o largă capacitate de mișcare a șefilor locali, ceea ce a permis unele inițiative locale. Pașii de Ioanina, Vidin, Nikopole au rămas celebri pentru anumite mișcări centrifuge. Relațiile cu Principatele Române fuseseră unele de garantare a autonomiei interne, în schimbul plății tributului anual și cadourilor pentru demnitarii otomani.

După asediul eșuat al Vienei din 1683, după războaiele ruso-austro-turce din perioada 1697-1812, Imperiul Otoman a bătut în retragere și a cedat teritorii din Principate, fără a avea acest drept. Austria și Rusia au vizat Balcanii pentru propria expansiune teritorială. Imperiile German, Austro-Ungar și Rus s-au concentrat asupra Balcanilor după 1867. Singurul stat balcanic care și-a proclamat independența până la 1848, a fost Grecia, sub garanția Marilor Puteri Europene.

Apogeul acțiunii Rusiei Țariste contra Imperiului Otoman a fost momentul 1853, când Anglia, Franța, Prusia, Austria au sărit în ajutorul Imperiului Otoman, protejându-l de agresiunea rusă. Imperiul Otoman avea o structură medievală, învechită. Epoca reformelor (Tanzimat)[5], acțiunile de mai târziu ale Junilor Turci[6] se loveau în permanență de conservatorismul otoman. Totuși, Germania a reușit să obțină concesiunea asupra construcției căilor ferate dintre Istanbul și Bagdad, în timp ce Marea Britanie a preluat inițiativa privilegiilor navelor britanice în porturile aflate sub jurisdicție otomană.

II. Crearea sistemului politicii externe a României independente (1880-1885)

În 1/14 martie 1881, Printul Carol s-a proclamat regele României. România, cu independența recunoscută în totalitate în 1880, a încercat să-și găsească propriul drum în relațiile politice internaționale. Balcanii au devenit o nouă scenă a relațiilor internaționale. Grecia, România și Serbia erau state independente. Imperiul Otoman avea suzeranitate asupra Bulgariei, în Rumelia Orientală și în Bosnia-Herțegovina (protejată de Austria-Ungaria[7]). În perioada 1881-1913 au existat multe crize, cum ar fi unificarea Bulgariei și Rumeliei Orientale sau "Criza Battenberg" (1885), Războiul sârbo-bulgar din 1885, ruperea relațiilor diplomatice româno-elene între anii 1892-1896[8] .

Războiul declarat împotriva Principatului Bulgariei de către Regatul Serbiei în data de 2/14 noiembrie 1885 nu a implicat o intervenție din partea României, deși Regatul Serbiei a inițiat acțiuni de atragere a Regatului României, precum și a Regatului Greciei. Regatul Greciei a sprijinit Principatul Bulgariei, împotriva Regatului Serbiei. Atitudinea de neutralitate a Regatului României avea să asigure cadrul diplomatic de reglementare a Păcii de la București din 1886[9].

România și Bulgaria au avut multe momente de tensiune. VMOK (organizația bulgară care lupta să aducă Dobrogea, câștigată de România în 1878[10], în granițele Bulgariei), încercarea unei posibile uniuni bulgaro-române în 1885 au tulburat apele din Balcani.

Unificarea Bulgariei, a fost privită cu realism de către diplomația românească, urmărind cu atenție posibilitatea anunțată de presa occidentală ca Serbia și Grecia să încheie o alianță politico-diplomatică[11].

III. România și diplomația activă în Balcani (1886-1908)

Data de 9 august 1886 a înregistrat momentul detronării Principelui Aleksandr de Battenberg. Regența care și-a asumat interimatul conducerii Principatului Bulgariei, compusă din politicienii bulgari Stambulov și Mutkurov Karavelov a imaginat un plan care viza acordarea tronul Bulgariei, Regelui României, Carol I.

---

[5]Selim Deringil, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 3 (Jul., 2000), p. 547-575.
[6] Yves Ternon, *Empire ottoman : Le déclin, la chute, l'effacement*, Paris, édition du Félin, 2002, p.14 și urm.
[7] A.J.P. Taylor, *Monarhia Habsburgică. 1809 – 1918. O istorie a imperiului Austriac și a Austro-Ungariei*, București, 2000, p. 138.
[8]*** *Afirmarea statelor naționale independente unitare din centrul și sud-estul Europei (1821-1923),* Vol.I, Coordonatori Viorica Moisiuc & Ion Calafeteanu, București, Editura A.R.S.R., 1979, p. 150 și urm.
[9] AM.A.E., fondul Arhiva Istorică, vol. 202, f. 56.
[10]Academia Română, *Istoria Românilor*, Vol. VII, tom II, Editura Enciclopedică, București, 2003, p.690 și urm.
[11]Arhiva M.A.E. fond Arhiva Istorică, vol. 202, *passim.*

Imperiul Rus a luat act de tentativa Regenței bulgare și a dat Regatului României un ultimatum, în data de 10/22 iunie 1887, ca țara noastră să nu fie de acord cu acest plan al politicienilor bulgari. Refuzul românesc a survenit la 15 iunie 1887, menționând că Regele Carol I nu a fost consultat. Diplomația românească era la curent cu manevrele franco-ruse de întărire a influenței ruse în Peninsula Balcanică și aflase că Imperiul Rus ar fi urmat să ia o atitudine agresivă în eventualitatea unui acord al Regatului României, mergând până la intervenția armată. Regele Carol I a avut o atitudine corectă, el informând Imperiul German și Imperiul Austro-Ungar, forțe aliate în cadrul Puterilor Centrale.

Cele două imperii central-europene au sugerat factorilor de decizie de la Sofia că Prințul Ferdinand de Saxa Coburg putea fi o bună opțiune, o inițiativă de mediere fiind transmisă la Sofia, în data de 7 iulie 1887[12].

Însă cea mai mare dispută în Balcani a fost Chestiunea Macedoneană, o mare regiune, între Grecia, Bulgaria și Serbia, Imperiul Otoman, puternic legată de istoria greacă, dar în care trăiau aromâni, greci, bulgari, sârbi, turci.

Din cauza atitudinii teroriștilor bulgari, diplomația românească a încercat chiar să pună bazele unei înțelegeri care viza un război contra Principatului Bulgariei, cu sprijinul Regatului Serbiei, în anul 1897. În 1901, Petre P. Carp dorea ca în tratatul semnat de către Regatul României cu Puterile Centrale să fie inclusă o clauză privind apărarea în cazul unei eventuale agresiuni bulgare contra Regatului României sau aliaților acesteia.

Diplomația bulgară a mers până acolo încât să acuze România de faptul că în 1897 ar fi semnat o convenție secretă cu Imperiul Otoman, în vederea prejudicierii intereselor bulgare, fapt care nu a fost real, dar se baza pe faptul că Guvernul român monitoriza acțiunile teroriștilor bulgari, care figurau pe listele de urmărire otomane (Principatul Bulgariei era încă dependent de Imperiul Otoman).

Relația dintre România și Grecia a fost una relativ bună, singurul incident diplomatic survenind ca urmare a disputei referitoare la ”moștenirea Zappa”, care a dus, pentru o perioadă, la sfârșitul secolului al XIX-lea (1892-1896)[13], la ruperea relațiilor diplomatice, prin retragerea reciprocă a diplomaților acreditați la Atena și București. În 1901, regii României și Greciei au avut o întâlnire importantă la Abazzia, în care s-au discutat și chestiuni legate de problema aromânilor din Grecia.

În data de 9/22 mai 1905, sultanul Abdul Hamid al II-lea a dat ”Iaradeaua” prin care aromânii din provincia Macedonia primeau recunoașterea oficială. Totuși, statele care au luat în stăpânire efectivă Macedonia (Bulgaria, Grecia, Serbia), după 1912 nu au mai recunoscut acest act emis de către Imperiul Otoman.

IV. România și necesitatea conservării statu-quo-ului în Balcani (1909-1913)

După proclamarea independenței bulgare în 1908 și a anexării Bosniei-Herțegovina de către Austro-Ungaria, țările balcanice au decis să impună o împărțire a Macedoniei, confruntându-se cu Imperiul Otoman. Cele două războaie balcanice și Pacea de la București din 1913 au reprezentat un mare succes pentru diplomația românească, chiar dacă a însemnat în același timp sfârșitul formal al relațiilor dintre România și Tripla Alianță (începute în secret în 1883). În regiunea Balcanilor, se cuvine să insistăm și pe atitudinea marilor puteri cu interese aici și anume Imperiul Rus și Austro-Ungaria. În primul rând, Rusia a încercat să ajute Bulgaria, dar, după 1885, Bulgaria a încercat să păstreze o legătură puternică cu Austro-Ungaria, ceea ce va conduce la o stare de criză permanentă cu Serbia[14].

Relații, contacte au existat și înainte de recunoașterea independenței, însă acestea susțineau lupta comună pentru acest deziderat. Primul stat din Balcani independent a fost Grecia, în 1830.

---

[12] * * * *Bulgaria and Romania. The nations of today*, London, The Waverly Book Company, Limited, (s.a.), p.271-274.

[13] Nicolae Pepene, *Mereu împreună 1880-2010-130 de ani de relații diplomatice*, Editura Suvenir, Brașov, 2010, p.10.

[14] N. Ciachir, Gh. Bercan, *Marile Puteri și România, 1856-1947*, Editura Albatros, București, 1996, p. 46 și urm.

Serbia, România erau independente din 1878, Bulgaria din 1908. Bulgaria şi Serbia[15] au fost singurele state balcanice vecine cu România, dar caracteristicile etnice, sociale ale regiunii şi relaţiile internaţionale au impus ca România să acorde o atenţie sporită relaţiilor balcanice. Chestiunea aromânilor ne menţinea interesul pentru Balcanii de care eram legaţi prin tradiţii, cultură, obiceiuri. Tratatul de la Berlin nu a produs de asemenea nici o reglementare în privinţa Insulei Ada-Kaleh, populată de turci. România a stabilit relaţii diplomatice la nivel de legaţie cu Imperiul Otoman, la 4/16 noiembrie 1878. Ada-Kaleh şi-a păstrat autonomia sub protectorat habsburgic, până în 1918/1920, când locuitorii şi-au exprimat dorinţa să facă parte din România. România a stabilit relaţii diplomatice la nivel de Legaţie cu Serbia-14/26 aprilie 1879, Grecia-2 februarie 1879 (Grecia recunoscând independenţa României la 11 februarie 1880), Bulgaria (independentă din 5 octombrie 1908[16]), la 21 mai 1909. România şi Albania au stabilit relaţii diplomatice, la nivel de Legaţie, la 15/28 decembrie 1913.

V. Concluzii

România a continuat să promoveze o politică externă consecventă angajamentelor internaţionale asumate, fără însă a neglija relaţiile de bună vecinătate cu Serbia.

După proclamarea independenţei, statele balcanice doreau includerea comunităţilor care le aparţineau şi care la momentul independenţei trăiau peste graniţe, ceea ce a însemnat confruntări armate şi diferite crize de care însă au profitat Imperiul Rus şi Imperiul Habsburgic, acestea dorind să-şi impună influenţa geopolitică, alături de Imperiul Otoman care căuta să îşi revină după 1878, conflictele regionale durând până în 1913.

Relaţiile României cu Austro-Ungaria au cunoscut numeroase momente de tensiune, fiindcă ambele state îşi doreau mai mult de la această alianţă. Austro-Ungaria dorea ca România să nu aducă niciodată în discuţie situaţia românilor din Austro-Ungaria, iar România dorea ca Germania să reprezinte interesele României pe lângă Austro-Ungaria. Memorandumul, finanţarea şcolilor româneşti din Austro-Ungaria reprezentaseră momente de încordare diplomatică.

În perioada 1892-1896, Tratatul din 1883 nu produsese efecte, întrucât negocierile de prelungire din 1892 eşuaseră, fiind finalizate abia în 1896. Deşi ultimele discuţii pe acest tratat s-au consumat după 1910, chiar şi austriecii înţeleseseră că partenerii lor interni, ungurii, aveau să distrugă parteneriatul României cu Tripla Alianţă. Acelaşi sentiment predomina şi în calculele diplomaţiei imperiale germane.

Practic, intrarea României în cel de-al doilea război balcanic are o importanţă strategică. România a declarat război Bulgariei, după ce Bulgaria şi-a atacat aliaţii balcanici din primul război, care se încheiase cu înfrângerea Imperiului Otoman, nemulţumită de împărţirea Macedoniei. Nu era exclus ca România să fie ameninţată ulterior de Bulgaria.

Să nu uităm că la 1878, după incidentul de la Arab-Tabia, pe fondul tensiunilor româno-ruse, oraşul Silistra promis României, rămăsese Bulgariei, deci Guvernul României înţelesese că venise momentul să obţină o compensaţie teritorială în Dobrogea de Sud, pe linia Ekrene-Turtucaia. Practic, România dorea să arate Bulgariei că nu era de acord cu acţiunile subversive ale teroriştilor bulgari, care, la 1900, plănuiseră chiar asasinarea Regelui României, Carol I.

Cert este că, la începutul anului 1914, România îşi arătase capacitatea de a tranşa soarta unei dispute, cea balcanică, transmiţând indirect mesajul că tot ce urma să se decidă în Europa Centrală şi de Sud-Est nu se va putea face fără acordul diplomaţiei de la Bucureşti.

În 1914, Balcanii, ”butoiul cu pulbere al Europei”, au oferit pretextul izbucnirii Primului Război Mondial.

BIBLIOGRAPHY

- Serviciul Arhivelor Naţionale Istorice Centrale-ANIC, fond Kretzulescu.

[15] William Miller, *The Balkans. Romania, Bulgaria, Serbia and Montenegro*, London, 1896, p. 16 şi urm.
[16] Gh. Cliveti, *România şi crizele internaţionale. 1853 – 1913*, Iaşi, Editura Axis, 1993, p. 78 şi urm.

- Arhiva Ministerului Afacerilor Externe-AMAE, Fond Arhiva Istorică.
- Idem, *Documente diplomatice.Afacerile Macedoniei. Conflictul greco-român, Bucuresti*, 1905.
- * * * *Bulgaria and Romania. The nations of today*, London, The Waverly Book Company, Limited, (s.a.)
- *** *Afirmarea statelor naţionale independente unitare din centrul şi sud-estul Europei (1821-1923)*, Coordonatori Viorica Moisiuc & Ion Calafeteanu, Bucureşti, Editura A.R.S.R., 1979, vol. I + II;
- Academia Română, *Istoria Românilor*, Vol. VII, tom II, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003.
- Albertini, Luigi, *Origins of the War of 1914* , Vol. I, Enigma Books, New-York, 2005.
- Anderson Maloy, Frank, Hershey Shartle, Amos, *The Treaty of Bucharest, August 10, 1913, Handbook for the Diplomatic History of Europe, Asia, and Africa 1870-1914*, Washington, D, National Board for Historical Service, Government Printing Office, 1918, p. 439–441.
- Ciachir N., Bercan Gh., *Marile Puteri şi România, 1856-1947*, Editura Albatros, Bucureşti, 1996;
- Cliveti Gh., *România şi crizele internaţionale. 1853 – 1913*, Iaşi, Editura Axis, 1993.
- Deringil, Selim, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 3 (Jul., 2000), p. 547-575.
- Miller William, *The Balkans. Romania, Bulgaria, Serbia and Montenegro*, London, 1896.
- Pepene, Nicolae, *Mereu împreună 1880-2010-130 de ani de relații diplomatice*, Editura Suvenir, Braşov, 2010.
- Ragsdale, Hugh, ed., *Imperial Russian Foreign Policy*, Woodrow Wilson Center Press. Cambridge University Press, 1993.
- Taylor, A.J.P., *Monarhia Habsburgică. 1809 – 1918. O istorie a imperiului Austriac şi a Austro-Ungariei*, Bucureşti, 2000.
- Ternon, Yves, *Empire Ottoman : Le déclin, la chute, l'effacement*, Paris, édition du Félin, 2002.

CHURCH RELATIONSHIP WITH THE STATE IN APOSTLE PAUL'S THOUGHT EXPRESSED IN ROMANS 13

Vasile Filip

PhD Student, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract:Between the Church and the State there has always been a certain tension, which has become more and more marked by the secularization of Western society. In the last centuries, it has been attempted to push the Church into the private domain and to keep politics in public space. This is not at all alien to the Apostle Paul's thinking, so in this article we will analyze how the Apostle Paul presents his perspective on the relationship between the Church and the State. Since Romans 13 is the main text that speaks of this, we will systematically analyze it and try to show a possible relationship between the Church and the State. The work is in the field of public and social theology and helps us to understand how the Church and Christians must relate to the state and the political authorities.

Keywords: church, state, believers, authority, obedience

1. Introducere

În 10 august 2018 a avut loc la București protestul diasporei împotriva guvernului, lucru care s-a lăsat cu o serie de critici aspra modului abuziv în care Jandarmeria a tratat protestatarii. Acest protest, asemenea multor alte proteste, s-a făcut pe fondul nemulțumirii poporului față de guvern. Purtăm în piept ecoul Revoluției din 1989 în care poporul s-a ridicat împotriva sistemului politic și a sfârșit cu uciderea președintelui. Acum la aproape 30 de ani de la căderea comunismului ne aflăm în continuă tensiune între popor și Stat. Pe de o parte cetățenii se plâng că guvernatorii sunt corupți și nu merită să fie respectați, dar pe de altă parte poporul este corupt și nu se supune statului, nu-și plătesc taxele și nu își respectă liderii. Dar, cum poate fi rezolvată această problemă? Cum trebuie să se comporte un creștin în astfel de situații? Care este perspectiva biblică asupra acestor chestiuni? Ce trebuie să facă un creștin într-o țară cu conducători corupți? Care trebuie să fie atitudinea creștinilor față de taxe și impozite?

Ținând cont că România este declarată ca fiind o țară majoritar creștină este necesar să trecem lucrul acesta prin filtrul gândirii creștine, iar întrucât Apostolul Pavel este unul din pionierii credinței creștine vom analiza această problemă din perspectiva sa. Pe parcursul acestui referat ne propunem să vorbim despre relația bisericii cu statul din perspectiva Apostolului Pavel făcând o analiză sistematică a textului din Romani 13:1-7, text în care Pavel își exprimă punctul de vedere cu privire la relația creștinului cu statul. În prima parte vom vorbi despre, contextul și câteva interpretări care au fost date textul, în a doua parte vom vorbi despre modul în care creștinii trebuie să se supună statului, iar în a treia parte vom vorbi despre atitudinea creștinilor față de taxe și impozite, urmând ca în a patra parte să vorbim despre limitele supunerii creștinilor față de stat, precum și despre situații în care creștinilor le este permis să nu se supună statului. Susțin că autoritățiile politice au fost rânduite de Dumnezeu, iar cei puși în astfel de funcții sunt slujitorii lui Dumnezeu, fapt care presupune supunerea creștinilor față de stat. Datorită acestui fapt, creștinii trebuie să-și plătească și taxele. Excepție de la supunere se face doar în situațiile în care este uzurpată autoritatea lui Dumnezeu.

2. Romani 13:1-7: context și interpretări

1.Oricine să fie supus stăpânirilor celor mai înalte; căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu. şi stăpânirile care sunt, au fost rânduite de Dumnezeu. 2. De aceea, cine se împotriveşte stăpânirii, se împotriveşte rânduielii puse de Dumnezeu; şi cei ce se împotrivesc îşi vor lua osânda. 3. Dregătorii nu sunt de temut pentru o faptă bună, ci pentru una rea. Vrei, dar, să nu-ţi fie frică de stăpânire? Fă binele, şi vei avea laudă de la ea. 4. El este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău. Dar, dacă faci răul, teme-te, căci nu degeaba poartă sabia. El este în slujba lui Dumnezeu, ca să-L razbune şi să pedepsească pe cel ce face rău. 5. De aceea, trebuie să fiţi supuşi nu numai de frica pedepsei, ci şi din îndemnul cugetului. 6. Tot pentru aceasta să platiţi şi birurile. Căci dregatorii sunt nişte slujitori ai lui Dumnezeu, făcând necurmat tocmai slujba aceasta. 7. Daţi tuturor ce sunteţi datori să daţi: cui datoraţi birul, daţi-i birul; cui datoraţi vama, daţi-i vama; cui datoraţi frica, daţi-i frica; cui datoraţi cinstea, daţi-i cinstea (Romani 13:1-7).[1]

Textul din Romani 13:1-7 de-a lungul istoriei a suferit o mulțime de interpretări. Corneliu Constantineanu subliniază faptul că opiniile cu privire la text variază de la eliminarea lui din canon și tratarea lui ca o interpolare de origine nepaulină până la considerarea lui ca find autentic și demn de crezare.[2] Problema interpretării acestui text este subliniată de către John O'Neill: „aceste versete au provocat mai multă suferință în Răsăritul și Apusul creștin decât oricare alte șapte versete din Noul Testament prin sprijinul pe care l-au acordat tiranilor și prin susținerea pe care Biserica s-a simțit chemată să o acorde dictatorilor ca urmare a prezenței capitolului 13 din Romani în canon".[3] Lucrul acesta s-a produs pe fondul interpretărilor greșite a pasajului și din cauza modului abuziv în care a fost folosit textul de către unii conducători politici. T. L. Carter aduce în discuție posibilitatea ca Pavel să fi folosit chiar ironia în acest pasaj, fapt care ar duce la înțelesul contrar al acestui pasaj. El privește pasajul în contextul social al vremii și ajunge la concluzia că este imposibil ca Pavel să fi avut în vedere supunerea credincioșilor față de un stat corupt și persecutor. Dar în istoria interpretării s-a înțeles tocmai contrariul și astfel s-a ajuns la înțelegerea greșită a subiectului.[4] Un alt critic al textului este James Kallas, care susține că textul a fost o interpolare, adică o introducere ulterioară în text.[5]

Cu toate acestea, există autori care consideră textul ca fiind dea dreptul autentic. Printre acestea este și Käsemann, care spune că nu sunt motive nici interne, nici externe pentru a pune la

---

[1] Pentru citatele din Scriptură am folosit Biblia traducerea lui Dumitru Cornilescu,

[2] Constantineanu, *Trăiți în pace. Dimensiunea socială a reconcilierii în teologia paulină,* Oradea, Ed. Casa Cărții & Risoprint, Cluj-Napoca, 2013, p. 219. Conform lui L. Morris, acest lucru s-a întâmplat datorită faptului că exită o unitate fără conexiune gramticală fomală cu ceea ce precede sau urmează, și din moment ce versetul 8 ar urma destul de natural la 12:21, acesta fiind motivul pentru care unii consideră că a fost interpolare în text (Morris, L.. *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988, p. 459).

[3] John C. O'Noill, *PaulLetter to the Romans*, Harmondswoorth, Penguin, 1975, p. 2009 citat de Horrell, The Peaceable, p. 85 în Constantineanu, *Trăiți în pace*, p. 219.

[4] T. L. Carter, *The Irony of Romans 13,* Novum Testamentum 46, no. 3, 2004, 209-228.

[5]James Kallas, în sprijinul acestei opinii aduce două argument generale și trei argument specific. În privința argumentelor generale el spune că 1) este cunoscut faptul că sfârșitul Epistolei a fost radical modificat și 2) nicăieri altundeva Pavel nu vorbește despre relația creștinului cu statul. Dar, după cum obsearvă foarte bine Greg Herrick chiar dacă se discută despre posiblitatea ca ultimele capitol din Romani să fie false, totuși nu s-a putut dovedi acest lucru. Apoi, faptul că Pavel nu vorbește despre acest subiect în altă parte nu poate fi luat drept argument că este o interpolare, din moment ce și despre alte lucruri el vorbește numai într-un singur loc, spre exemplu, despre Cina Domnului vorbește doar în 1Corinteni 11:17-34. În privința argumentelor specifice, primele două au de-a face cu legătură logică cu pasajul precedent care pare să întrerupă firul narativ al contextului. Cel de-al treilea rgument are dea face cu teologia lui Pavel. El spune că pasajul contrazice ideile de bază ale teologiei pauline. Primele două pot fi combătute prin obesrvarea legăturii logice care leagă pasajele, iar în privința celui de-al treilea argumente spunem doar că acest lucru va fi demonstrate în exegeza pasajului. Putem în schomb să continuăm cu încredere studierea pasjului și să-l considera ca fiind din mâna lui Dumenzeu (James Kallas,*Romans 13:1-7: An Interpolation*, NTS 11, 1965, 365-374 în Greg Herrick, *Paul and Civil Obedience in Romans 13:1- 2, p. 1-2*, https://bible.org/article/paul-and-civil-obedience-romans-131-7 - accesat în data de 03.12.18, vezi de asemenea și Constantineanu, *Trăiți în pace*, p. 219).

îndoială autenticitatea textului.[6]Greg Herrick, după ce a analizat problema criticii pe care o aduce James Kallas ajunge la concluzia că este mai corect să păstrăm unitatea acestui text şi să-l considerăm ca fiind de origine paulină.[7] J. Botha, analizând problema unităţii acestui pasaj, spune că Romani 13:1-7 formează o unitate specifică. El este în concordanţă cu contextual întregului pasaj.[8] Corneliu Constantineanu subliniază foarte frumos contextual în care a fost scris acest text,[9]acelaşi lucru face şiR.C.H Lenski.[10] John Stott observă că Pavel în capitolul 12 vorbeşte despre relaţia creştinului cu Dumnezeu (v1-2), relaţia creştinului cu sine însuşi (v3-8), relaţia creştinului cu cei din biserică (v9-16) şi relaţia creştinului cu cei care îi duşmănesc (v17-21).[11] Acum în capitolul 13 el dezbate problema relaţiilor şi nu trebuie să ne surprindă că în această secţiune tratează problema relaţiei creştinilor cu statul.

Lucrul este foarte important dacă ţinem cont de contextual în care a scris Apostolul Pavel. Mai întâi, trebuie să ne amintim textul este în deplină concordanţă cu învăţătura Noului Testament şi a întregii Scripturi. Însuşi Hristos i-a învăţat pe concetăţenii Săi că trebuie să-şi plătească taxele. Răspunzând la întrebarea, „se cade să plătim bir cezarului sau nu", Isus spune, „daţi cezarului ce este al cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu" (Mat. 22:21). Prin aceasta, El vrea să arată că fiecare persoană trebuie să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de ţara în care locuieşte.

Apoi el scrie pe fondul conflictelor sociale din Roma. Evreii refuzau să recunoască orice rege pământesc şi refuzau să plătească impozite. Din Faptele Apostolilor 18:2 aflăm că creştinii au fost expulzaţi din Roma pe timpul împăratului Claudiu (Fapte 18:2). Morris consideră că unii chiar aveau păreri asemenea zeloţilor din Palestinsa.[12] Creştinismul fiind parte a iudaismului era catalogat ca atare, fapt ce la motivat pe Apostolul Pavel să scrie câte ceva şi despre relaţia creştinilor cu statul. Ei cunoşteau toată splendoarea Romei, dar şi toate misnusurile şi neajunsurile de pe timpul lui Nero care domnea în acea vreme.[13] Acum el tratează problema relaţiei cu statul şi pune accentual pe modul în care creştinul trebuie să se raporteze la autorităţile politice. Trebuie să subliniem şi că el se adresează guvernaţilor şi nu guvernatorilor,[14] fapt ce presupune o mai mare atenţie din partea creştinilor.

3. Supunerea creştinilor faţă de autorităţiile publice

Textul începe printr-o chemare generală, fără a face deosebire între creştini şi necreştin, în care fiecare persoană trebuie să se supună conducătorilor statului. *Oricine să fie supus stăpânirilor celor mai înalte; căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu. Şi stăpânirile care sunt, au fost rânduite de Dumnezeu (Rom. 13:1)*. Fără îndoială, „stăpânirile cele mai înalte" sunt conducătorii public, politici. Conform lui Constantineanu, Pavel foloseşte termenului „*exousias"* („autorităţi", „puteri", „domnitori") pentru a se referii la conducătorii pământeşti, chiar dacă, de obicei la Pavel, termenul desemnează atât puteri spirituale, cât şi autorităţi pământeşti, uneori

[6]Ernst Käsemann: *Commentary on Romans*, Grand Rapids, 1980, în Constantineanu, Trăiţi în pace, p. 219.
[7] Greg Herrick, *Paul and Civil Obedience in Romans 13:1-7*, p. 2.
[8] Jan Botha, *Creation of New Meaning : Rhetorical Situations and the Reception of Romans 13:1-7*, Journal of Theology for Southern Africa no 79 Je, 1992, p. 28-29.
[9] Constantineanu, *Trăiţi în pace*, p. 208-249.
[10] R. C. H. Lenski, The *interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans,* Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1936, p. 783.
[11] John Stott, *Epistola lui Pavel către Romani, Comentarii Biblice Expozitive*, Cluj Napoca, Ed. Logos, 2000, p. 379.
[12] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 458.
[13] John Witmer, *Romani*, în John Walvoord & Roy Zuck, Eds. *Comentariu al Noului Testament: O expunere a Scripturii făcută de profesorii de la seminarul teologic Dalas*, Arad, ED. Multimedia & Fundaţia E.B.E România, 2005, p. 483.
[14] Jan Botha, *Creation of New Meaning : Rhetorical Situations and the Reception of Romans 13:1-7*, Journal of Theology for Southern Africa no 79 Je, 1992, p. 24.

simultan şi fără a face distincţie clară între cele două (ca în 1Cor. 2:6-7 şi Col. 2:14-14).[15] Conform lui Morris, termenul se referă la oricine manifestă autoritate, dar precizează că, aici, termenul se referă la conducerea politică, la guvern.[16] În acest caz, Pavel cere destinatarilor să fie supuşi autorităţilor publice. O atenţie deosebită ne atrage şi termenul „*upotasso*", care nu înseamnă o simplă ascultare, ci înseamnă şi supunere, ceea ce include şi ascultarea.[17]

Supunerea creştină faţă de autorităţi vine în urma înţelegerii scopului pentru care a lăsat Dumnezeu autorităţile. Prin conjuncţia „căci" el introduce fundamentul pentru care creştinii trebuie să se supună autorităţilor. *Căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu. Şi stăpânirile care sunt, au fost rânduite de Dumnezeu*" (Romani 13:1-2). Dar ce înseamnă că autorităţile au fost rânduite de Dumnezeu? El vrea să arate sursa, originea fiecărei autorităţi. În prima propoziţie, el exprimă sursa autorităţii într-o formă negativă, iar în cea dea doua propoziţie, exprimă sursa autorităţii într-o formă pozitivă. Ceea ce vrea Pavel să spună este că orice autoritate omenească îşi are originea în autoritatea lui Dumnezeu".[18] În virtutea acestui fapt, creştinii trebuie să se supună guvernului întrucât cei ce se împotrivesc, se împotrivesc rânduielii puse de Dumnezeu. Dat fiind faptul că autorităţile au fost rânduite de Dumnezeu, împotrivirea faţă de ele presupune împotrivirea faţă de Dumnezeu. Termenul folosit de Pavel pentru împotrivire este „tasso" care înseamnă şi răzvrătire. În consecinţă, nesupunerea faţă de autorităţi presiune răzvrătire[19] Iar cei care se împotrivesc rânduelii puse de Dumnezeu îşi vor lua „osânda". Principiul pe care îl enunţă Pavel este unul universal şi se aplică tuturor formelor de guvernare[20] iar ascultarea faţă de autorităţi nu este condiţionată de ascultarea sau neascultarea guvernului.[21] Până la urmă, creştinii trebuie să fie supuşi autorităţilor datorită cugetului său. *De aceea, trebuie să fiţi supuşi nu numai de frica pedepsei, ci şi din îndemnul cugetului* (v6). Binele vine din conştiinţa pe care ne-a dat-o fiecăruia bunul creator, pe când răul derivă din spiritul nostru de răzvrătire împotriva Creatorului.[22]

Find rânduite de Dumnezeu, ele au un statut aparte. Mai departe Pavel numeşte conducătorii statului ca fiind „slujitorii lui Dumnezeu". În versetul 4, Pavel spune: „*El este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău*". În felul acesta, pe lângă faptul că autorităţile sunt rânduite de Dumnezeu, cei care exercită aceste funcţii sunt slujitorii Săi. Astfel, conducătorii politici sunt ridicaţi la standardul împăraţilor lui Israel şi Iuda din Vechiul Testament, când împăratul era pus de Dumnezeu şi devenea slujitorul lui Dumnezeu. Spre deosebire de cultura ebraică, unii împăraţii romani au avut curajul de a se proclama pe sine drept Dumnezeu. Astfel, Pavel, pe de o parte ridică statutul împăratului la rang de „slujitor al lui Dumnezeu", asemenea culturii ebraice, dar pe de altă parte lasă statutul împăratului la un nivel mai jos, el nu este dumnezeu (asemenea unor împăraţi păgâni), ci doar slujitorul lui Dumnezeu. Termenul „slujitor" provine de la grecescul „*diachonos*" , care înseamnă „*slujitor*", „*servitor*". În virtutea acestui rol, împăratul este autorizat de către Dumnezeu să facă ordine. Uneori, rolul lui este chiar de a pedepsi.

Împăratul rămâne slujitorul lui Dumnezeu atât timp cât îndeplineşte scopurile pentru care a fost rânduit. El este în slujba lui Dumnezeu „pentru tine", adică, pentru oamenii de rând, simpli. El nu este acolo pentru sine şi binele individual, ci pentru popor şi binele comunităţii. Conducătorii, în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu, vor da legi în aşa fel încât să permită poporului să slujească lui Dumnezeu fără a fi constrâns de vreo situaţie.

---

[15] Constantineanu, *Trăiţi în pace*, p. 222.
[16] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 460.
[17] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 460. Termenul este folosit şi în acontextul supunerii creştinilor faţă de ceilalţi (1Cor. 16:16; Ef. 5:21).
[18] Stott, *Romani*, p. 381-382.
[19] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 462.
[20] R. Jamieson, A.R. Fausset & D. Brown, *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible, vol.* 2, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997, p. 254.
[21] Norman Geiser, *A Prelmillennial View of Law and Gorvernment*, Bibliotheca sacra 142 Jl-S 1985, p. 261.
[22] Sir Fred Catherwood, *Creştinul şi politica,* în D.A. Carson & John Woodbridge, Edit., *Dumnezeu şi Cultura,* Oradea, Ed. Cartea Creştină, 2006, p. 235.

Începând cu versetul 3, Pavel schimbă termenul „*exousiai*" (autoritate) cu „*arhontes*", care înseamnă „dregător", „conducător". După cum observă Morris, schimbarea este cel mai probabil stilistică, fapt pentru care nu schimbă înțelesul (referentul).[23] El spune: „*Dregătorii nu sunt de temut pentru o faptă bună, ci pentru una rea. Vrei, dar, să nu-ți fie frică de stăpânire? Fă binele, și vei avea laudă de la ea*" (v3). Dar oare prin acesta Pavel încurajează persecuția? Nici vorbă, în acest verset el vorbește despre autoritatea de a face ordine în societate, fapt ce presupune o autoritate morală. Când vorbește despre acest lucru, Morris spune că „Pavel nu vorbește despre o astfel de situație, ci mai degrabă, el stabilește norma sau modul în care trebuie să trăiască creștinii în relația cu statul în condițiile normale, fără a lua în considerare toate situațiile posibile".[24] După cum se observă și în versetul următor autoritatea împăratului de a pedepsi poate fi îndreptată numai spre cei care fac răul, nicidecum împotriva celor ce trăiesc o viață creștină autentică. *Dacă faci rău, teme-te, nu degeaba poartă sabia. El este în slujba lui Dumnezeu, ca să-L răzbune și să pedepsească pe cel ce face răul* (v4). Pavel arată că ar fi o nebunie ca subiecții să facă ce nu displace guvernul, întrucât autoritățile au capacitatea de a pedepsi pe cei care greșesc.[25]

Cu toate că împăratul are autoritatea de a pedepsi pe cei care fac răul, totuși această autoritate este limitată. El este în „*slujba lui Dumnezeu", ca să-L răzbune, și să pedepsească pe cel ce face răul* (v4). Fiind în slujba lui Dumnezeu, împăratul nu poate să-și exercite autoritatea după bunul plac, ci numai în virtutea statutului de slujitor al Lui. Astfel, el pedepsește numai în limita permisiunii pe care i-o dă Dumnezeu. El este agentul lui Dumnezeu pentru a pedepsi răul. Prin urmare, creștinii nu trebuie să poarte frica de autorități, întrucât ei nu fac rău în societate. În cazul în care își încalcă chemarea divină săvârșind răul, împăratul este liber să aplice pedeapsa.

Până aici am văzut că Dumnezeu nu încurajează anarhia, ci ca răspuns la starea depravată a omului în urma păcatului a decis să ordoneze lumea prin autoritățile publice. Lor le-a dat autoritatea ca în colaborare cu Biserica să facă ordine în creație. Fiecare societate are nevoie de o ordine morală care să stea la baza dreptului civil [...]. nici o societate nu supraviețuiește fără o ordine morală general acceptată,[26] iar pentru lucrul acesta Dumnezeu a rânduit statul și biserica. Ele trebuie să colaboreze în vedere îndeplinirii acestei misiuni. Creștinul nu poate să fie într-un permanent protest față de lume, pentru că lumea este ținută, condusă și răbdată în bune și rele de Cel care a făcut-o iar rostul creștinului și al Bisericii este tocmai acela de a depune mărturie pentru grija dumnezeiască.[27]

4. Creștinul, Biserica și Statul: taxe și impozite

În versetele 6-7 Pavel abordează problema taxelor și impozitelor: „*Tot pentru aceasta trebuie să plătiți și birurile. Căci dregătorii sunt niște slujitori ai lui Dumnezeu, făcând necurmat tocmai slujba aceasta. Dați tuturor ce sunteți datori să dați: cui datorați birul, dați-i birul; cui datorați vama, dați-i vama; cui datorați frica, dați-i frica; cui datorați cinstea, dați-i cinstea*". În aceste versete Pavel vrea să arată că taxele pe care statul le cere sunt necesare pentru bunul mers al țării. De altfel, din moment ce Dumnezeu a creat statul, el trebuie să aibă cu ce supraviețui. Termenul „biruri" se referă la taxele pe care un cetățean trebuie să le dea statului. El a fost folosit de către irodieni și ucenicii fariseilor când au mers să-L ispitească pe Isus cu privire la taxele pe care trebuiau să le plătească romanilor (Luca 20:21). Isus nu numai că a acceptat ca cetățenii să plătească taxele, ci El chiar o pune pe seama unei obligații, din moment ce birul aparține cezarului. Cu alte cuvinte, impozitul este ceva ce nu este al cetățenilor, ci al cezarului (statului), iar privarea cezarului

[23] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 462.
[24] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 462.
[25] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 464.
[26] Catherwood, *Creștinul și politica,* p. 230-231.
[27] Radu Preda, *Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri* în Ioan Ică jr. & Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii: fundamente, documente, analize și perspective*, Sibiu, Ed. Deisis, 2002, p. 367.

(statului) de ce-i aparține înseamnă furt. În versetul 7 el enumeră o serie de lucruri pe care cetățenii, și în consecință și creștinii, trebuie să le plătească statului (*didomi pas ho ofeilo - dați tuturor ce sunteți datori să dați*). Primul termen este folosit și în versetul 6, biruri și se referă la taxe (*fero*), impozite, tribut. Al doilea termen are de-a face cu taxele vamale (*telos*). Origen spune că *fero* se referă la taxe sau impozite pe bunuri, pe când *telos* se referă la impozite în comerț.[28] Al treilea termen a fost folosit și în versetele 3 și 4 (*fobeo*) și se referă cel mai probabil la frica pedepsei. Al patrulea termen este „cinstea" (*time*), și are în vedere respectul față de autorități. În calitate de slujitor al lui Dumnezeu, împăratul merită tot respectul din partea cetățenilor.[29] Ba mai mult, dregătorul, omul politic, este slujitorul lui Dumnezeu (*leitourygeo Teos*) ce face tocmai slujba aceasta. J. A. Draper,înțelege această relație ca fiind mutuală. Pe de o parte este în beneficiul guvernatorilor care beneficiază de supunere și plătirea impozitelor, dar pe de altă parte este în beneficiul guvernaților, pentru că beneficiază de aprobare și protecție.[30]

Nu aș vrea să trecem cu vederea ceea ce subliniază Bowen, conducătorii au dreptul de a lua impozite de la subiecții săi, dar au de asemenea și responsabilitatea de a folosi impozitele în folosul cetățenilor, nu în interes personal.[31] Dar, chiar și așa, plătirea taxelor nu este condiționată de folosirea banilor în folosul comunității.[32] Creștinii sunt datori să-și plătească taxele indiferent dacă autoritățile folosesc sau nu banii în mod corect.

5. Limite ale supunerii

Cu toate că autoritățile vin de la Dumnezeu și sunt în slujba lui Dumnezeu ele pot uneori să uzurpe autoritatea divină, situație în care creștinul nu trebuie să se mai supună. Chiar dacă Pavel nu abordează în mod direct acest lucru, el totuși îl lasă de înțeles. Conform lui Morris, scopul lui Pavel nu este de a scrie pentru situații în care statul uzurpă autoritatea lui Dumnezeu sau cere creștinului să facă ceva împotriva Legii lui Dumnezeu.[33] În sprijinul acestui lucru vin și cuvintele Apostolului Petru care spune în fața conducătorilor religioși din Ierusalim că „*trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decât de oameni* (Fapte 5:29). Conform lui Norman Geisler, „neascultarea de autorități este justificată numai în cazul în care este uzurpată autoritatea lui Dumnezeu". Apoi el aduce șapte situați din Scriptură în care a fost permisă neascultarea de autoritățile statului. 1. Când autoritățile nu permit închinarea înaintea lui Dumnezeu (Ex. 5:11); 2. Când autoritățile poruncesc credincioșilor uciderea vieții nevinovate (Ex. 1:15-21); 3. Când poruncesc uciderea slujitorilor lui Dumnezeu (1Împ. 18:1-4); 4. Când poruncesc credincioșilor să se închine înaintea idolilor (Dan. 3); 5. Când poruncește credincioșilor să se roage numai omului (Dan. 6); 6. Când interzic credincioșilor să propovăduiască evanghelia (Fapte 4:17-19); și 7. Când poruncesc credincioșilor să se închine la om (Apoc 13).[34] În fond, orice direcție dată de autorități, care nu este de la Dumnezeu, arată că autoritatea și-a depășit funcția legală.[35] Ernst Käsemann, se întreabă dacă

> există vreun lucru care ar putea fi desemnat pe bună dreptate ca limită a supunerii care este cerută creștinilor și, dacă da, unde trebuie trasată această limită? Pe scurt, răspunsul meu ar fi: „Supunerea creștină încetează atunci când slujirea nu mai este posibilă - și numai atunci." Aceasta se arată indispensabil atunci când i se cere creștinului să își renege existența sa de creștin și să își abandoneze datoria sa specifică de creștin. Pe de altă

[28] Morris citează pe Michael care spune că Origen face această referință Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 466 .
[29] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 467.
[30] J. A. Draper, *Humble Submission to Almighty God and its Biblical Foundation, Contextual Exegesis of Romans 13:1-7*, Journal of Theology for Southern Africa no 63 Je 1988, p.37.
[31] Bowen în Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 468.
[32] Norman Geisler, *A Prelmillennial View of Law and Gorvernment*, Bibliotheca sacra 142 Jl-S 1985, p. 261.
[33] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 459.
[34] Norman Geisler, *A Prelmillennial View of Law and Gorvernment,* p. 262.
[35] Morris, *The Epistle to the Romans,* p. 461.

parte, nu știm dacă Pavel a avut în vedere neapărat această deosebire, ci, ceea ce îl interesează este ca cetățenii să-și respecte conducători, să plătească taxele și să le fie supuși.[36]

Wilson susține că autoritatea statului este o autoritate delegată, și nu este autoritate absolută, fapt pentru care o ascultare fără dimensiunea critică este imposibilă.[37] De asemenea, Stott ne avertizează foarte frumos când zice: „Trebuie să avem grijă cum interpretăm afirmațiile lui Pavel. Nu putem înțelege,în baza lor, că orice Caligula, Irod, Nero sau Domițian al vremurilor nou-testamentare și orice Hitler, Stalin, Amin sau Saddam al vremurilor noastre ar fi fost numit de Dumnezeu și că Dumnezeu ar fi responsabil pentru comportamentul acestor oameni sau că nu ar trebui să ne opunem autorității lor în nici o împrejurare.

Trebuie să subliniem și faptul că această neascultare sau nesupunere are câteva limite. Geisler aduce în față două limite de care credincioșii trebuie să țină cont în situațiile în care sunt nevoiți să nu se supună autorităților. Mai întâi, neascultarea nu este permisă pentru simplul motiv că guvernul a limitat libertatea religioasă, ci mai degrabă când guvernul promovează învățături și practici împotriva învățăturii Scripturi. În al doilea rând, neconformitatea cu legea opresivă se face prin refuz, nu prin revoltă. Cu alte cuvinte, neascultarea este pasivă și nu activă.[38] În același timp, Biserica și Statul sunt două forțe care nu trebuie să lupte una împotriva celeilalte, ci mai degrabă trebuie să colaboreze pentru îndeplinirea scopului lor misional,[39] adică, acela de a se alătura planului lui Dumnezeu.

Concluzii:

În această lucrarea am vorbit despre modul în care Biserica trebuie să relaționeze cu Statul din perspective Apostolului Pavel prezentată în Romani 13:1-7. Scriind pe fondul tulburărilor sociale din Roma Pavel îndeamnă creștinii să se supună autorităților publice. Fundamental acestei supuneri constă în ordinea creației. Dumnezeu a rânduit autoritățile politice și creștinul trebuie să li se supună. În virtutea acestui fapt, împăratul este slujitorul lui Dumnezeu și are autoritatea de a ordona și disciplina pe cei care nu se supun acestei ordini. Pe lângă acestea, creștinul trebuie să se supună lor datorită conștiinței sale. Pe baza acestor lucruri creștinii își vor plăti și taxele, întrucât ele sunt ceva ce aparțin Statului.

Dar prin acestă supunere, Pavel nu vrea să absolutizeze autoritatea Statului, ci vrea să arate principiile generale după care un creștin trebuie să se ghideze. Când autoritățile Statului dau legi care sunt împotriva legii lui Dumnezeu și slujirea lui Dumnezeu este pusă în pericol creștinii vor asculta mai mult de Dumnezeu decât de oameni. Acest lucru se va face, bineînțeles, într-un mod pașnic, nu revoluționar. Din acest motiv, Biserica și Statul trebuie să fie două instituții care se luptă să îndeplinească scopul misional pentru care le-a creat Dumnezeu, ordinea morală și în final mântuirea întregii omeniri. Putem să concludem cu ceea ce spunea Catherwood, Familia, Statul și Biserica sunt principalele organizații sociale instruite pentru acest proces necesar și dificil, și orice atentat împotriva lor este un atentat la ordinea socială.[40]

BIBLIOGRAPHY

Botha, Jan, *Creation of New Meaning : Rhetorical Situations and the Reception of Romans 13:1-7*, Journal of Theology for Southern Africa no 79 Je, 1992.

Carter, T. L. *The Irony of Romans 13,* Novum Testamentum 46, no. 3, 2004.

Catherwood, Sir Fred, *Creștinul și politica,* în D.A. Carson & John Woodbridge, Edit., *Dumnezeu și Cultura,* Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2006.

[36] Ernst Käsemann în Constantineanu, *Trăiți în pace,* p.227.
[37] Geoffrey B. Wilson, *Romans,* Edinburgh, 1976, în Morris, *The Epistle to the Romans*, p. 461
[38] Geiser, *A Prelmillennial View of Law and Gorvernment*, p. 262-263.
[39] Preda, *Biserica în stat,* 367.
[40] Catherwood, *Creștinul și politica,* p. 235.

Constantineanu, Corneliu, *Trăiți în pace. Dimensiunea socială a reconcilierii în teologia paulină,* Oradea: Casa Cărții & Risoprint, Cluj-Napoca, 2013.

Draper, J. A., *Humble Submission to Almighty God and its Biblical Foundation, Contextual Exegesis of Romans 13:1-7*, Journal of Theology for Southern Africa no 63 Je 1988.

Geisler, Norman, *A Prelmillennial View of Law and Gorvernment*, Bibliotheca sacra 142 Jl-S 1985.

Herrick,*Greg, Paul and Civil Obedience in Romans 13:1-2*,https://bible.org/article/paul-and-civil-obedience-romans-131-7 - accesat în data de 03.12.18.

Jamieson, R. Fausset, A.R. & Brown, D., *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible, vol.* 2, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

Lenski, R. C. H. *The interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1936.

Morris, L. *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.

Preda, Radu, *Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri* în Ioan Ică jr. & Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii: fundamente, documente, analize și perspective*, Sibiu, Ed. Deisis, 2002.

Stott, John, *Epistola lui Pavel către romani, Comentarii Biblice Expozitive*, Cluj Napoca, Ed. Logos, 2000.

Witmer, John, *Romani,* în John Walvoord & Roy Zuck, Eds. *Comentariu al Noului Testament: O expunere a Scripturii făcută de profesorii de la seminarul teologic Dalas*, Arad, ED. Multimedia & Fundația E.B.E România, 2005.

TRANSYLVANIAN MUSEISM IN THE PAGES OF "UNIREA" JOURNAL FROM BLAJ

Sorin Valer Russu

PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj- Napoca

Abstract:A constant concern of the United Romanian Church was the identification, preservation and exposure to the study of the ancient testimonies of the existence of the Romanian people in Transylvania, both in the historical and ethnographic components. Even though it was never foreseen as a norm of the Church and depended largely on the private initiatives of the clergy or the Bleuites, the idea of the necessity of setting up a museum was shaped and materialized in the time of Timothy Cipariu.

Keywords: Church, museum, museology, Blaj, clergy

O preocupare constantă a Bisericii Române Unite a fost identificarea, conservarea şi expunerea spre studiu a vechilor mărturii ale existenţei poporului român în Transilvania, atât în componenta istorică, cât şi în cea etnografică. Chiar dacă nu a fost niciodată prevăzută ca normă a Bisericii şi a depins în mare măsură de iniţiativele private ale clerului ori dacălilor blăjeni, ideea necesităţii înfiinţării unui muzeu s-a conturat şi concretizat încă din timpul lui Timotei Cipariu. Om cu o capacitate intelectuală de excepţie, vizionar al vremurilor viitoare, bun organizator şi hotărât în faptă, profită de noua sa poziţie de director al gimnaziului din Blaj (1854-1874)[1] pentru a impulsiona activitatea *muzeului gimnazial*.

Exista deja[2] amenajat pentru uz didactic un sector al gimnaziului, impropriu[3] numit muzeul *cel dintâi al românilor din Transilvania*[4], datorită profesorului de ştiinţe ale naturii Simion Mihali-Mihalescu[5]. El organizează şi expune prima colecţie, fără a urmări o direcţie anume, istorică, bisericească sau etnografică. Se remarcă însă numărul mai mare al exponatelor din domeniul ştiinţelor naturii, dată fiind natura formaţiei sale profesionale.

Notorietatea de care se bucura Timotei Cipariu a avut efectul scontat de acesta. Apelul său pentru înfiinţarea unui muzeu naţional la Blaj îşi găseşte numeroşi adepţi dispuşi la donaţii consistente în bani sau piese. Ziare precum *Gazeta Transilvaniei* şi *Foaie pentre minte, inimă şi literatură*, conduc o adevărată campanie de presă în sprijinul iniţiativei lui Cipariu, bazată în special

[1] Cornel Tatai Baltă, *Ipostaze cultural-artistice*, Alba Iulia, Editura Altip, 2007, p.79.
[2] Zevedei Ioan-Drăghiţă, *Muzeul şi patrimoniul cultural la Blaj (1848-1819), între educaţie şi identitate naţională*, Alba Iulia, Editura Altip, 2007, p.43. Vezi şi Iacob Mârza, *Materiale didactice pentru liceul din Blaj (1835*), în *Apulum*, XXII, 1984, pp.231-239, Cornel Tatai Baltă, Iacob Mârza, *Obiecte cu valoare de patrimoniu într-un inventar de la Blaj din 1781*, în *AIIACN*, XXV, 1982, pp.265-273.
[3] Termenul de *impropriu* se referă la faptul că muzeul nu era organizat conform principiilor muzeisticii întâlnite în cadrul muzeelor consacrate.
[4] Coriolan Petranu, *Muzeele din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Bucureşti 1922, pp.90-94, 169-172.
[5] Profesorul Mihalescu, primul custode al muzeului gimnazial din Blaj s-a făcut remarcat şi prin cele două lucrări publicate *Istoria naturală*, Blaj, 1854 şi *Descrierea plantelor veninoase*, Craiova, 1877. Vezi Iuliu Moisil, *Românii ardeleni din vechiul Regat şi activitatea lor până la războiul reîntregirii neamului*, Bucureşti, 1929, pp.22-23.

pe stimularea naţionalistă a sentimentului românesc. Rezultatele[6] acestui demers sunt concretizate în extinderea spaţiului alocat muzeului şi completarea patrimoniului cu noi colecţii de piese diverse.

Meritul incontestabil al lui Cipariu în activitatea muzeisticii româneşti constă nu atât în organizarea muzeului din Blaj, cât mai ales în studiul exponatelor, cercetarea şi publicarea rezultatelor în revista sa *Archivu pentru filologia şi istoria*, editată între anii 1867-1872. Întregirea colecţiilor muzeului din Blaj a continuat şi după moartea lui Cipariu, fără a mai cunoaşte însă entuziasmul din perioada sa. Chiar dacă ideea lui Cipariu, de a avea un muzeu naţional la Blaj, a fost transmisă din generaţie in generaţie, aceasta nu s-a concretizat niciodată, interesul pentru acest subiect trecând pe un plan secundar.

Abia în anul 1891, ziarul *Unirea* publică un articol, *Înfiinţarea unui museu istorico-bisericescu*[7], ce reia tema muzeului din Blaj, de această dată pe coordonata istorico-bisericească. Este dat exemplul muzeelor din Roma, ca argument pentru necesitatea păstrării şi valorificării identităţii naţionale:

„În unu atare museu nu vorbesce litera mortă a cărţii de multe ori pentru mulţi neînţeleasă, ci vorbescu înseşi obiectele, ce au fostu martori ai aceloru timpuri, despre cari verbescu. Ele spun şi istorisescu în modulu celu mai plasticu despre gradulu de cultură, gustulu, lipsele, capacitatea şi desteritatea poporeloru despre timpurile loru. [...] E adevăratu, că trecutulu nostru nu este strălucitu, câtu unu atare museu să oglindeze o cultură ore careva mare a nostră în timpurile trecute. Unu museu însă nu are să fie unu laudătoriu alu culturei nostre din veacurile şi deceniile trecute, ci are numai să ne oglindeze cultura nostră aşa, precum a fostu multa sau puţină. Căci atunci vomu sci, să preţuimu cum se cuvine cultura nostră presentă, dacă ne-o vomu cunosce eraşi cum se cuvine cea din trecut."

Autorul articolului, nesemnat, indica şi modalitatea colectării pieselor pentru muzeu: apelul către preoţii provinciei mitropolitane de a aduna cărţile de început tipărite la Tipografia Blajului, portretele unor iluştri înaintaşi, episcopi, preoţi şi laici, vase sacre vechi, ornate vechi, imagini vechi şi sacre, autografe, documente vechi, cărţi vechi ş.a.

Pentru impulsionarea acestei acţiuni, ziarul *Unirea* publică la rubrica *Noutăţi*[8] ştirea inaugurării la 17 octombrie 1891, în prezenţa monarhului, a *Muzeului artisticu şi istoricu din Viena.* Contribuţia ziarului *Unirea* la dezvoltarea muzeului din Blaj, indirectă de altfel, s-a materializat în publicarea constantă, fie a unor articole pe tema muzeului, fie a unor ştiri interne şi internaţionale legate de activitatea muzeistică. De exemplu: în *Unirea* nr.45 din 11 noiembrie 1893, p.365, este publicat un articol preluat din ziarul *Timpul*, în fapt o relatare despre laboratorul muzeului de istorie naturală din Bucureşti unde se restaurează complet osemintele unui Dinotherium găsit de prof Gr.Ştefănescu în ţară., din epoca terţiară.

Anul 1987 deschide perspectiva reală a înfiinţării unui muzeu naţional, dar nu la Blaj ci la Sibiu, chestiunea fiind tratată în două ample articole de fond, fără titlu, ale ziarului *Unirea*, numerele 9 din 27 februarie 1897, pp.68-69 şi 10 din 6 martie 1897, pp.76-77. Cu ocazia Adunării Generale a Asociaţiunii Transilvane la Lugoj este luată în discuţie posibilitatea construirii unei case naţionale, adică Museu Naţional al Românilor ciscarpatini, la Sibiu, unde Asociaţia Transilvană cumpărase deja un teren intravilan în apropierea sediului acesteia. Necesitatea acestuia era indiscutabilă, dat fiind faptul că deja muzeele din Regat colectaseră un număr semnificativ de piese de colecţie din Transilvania, fie sub pretextul păstrării acestora[9], fie prin plata directă către proprietar.

---

[6] Activitatea lui Timotei Cipariu din perioada directoratului său la gimnaziul din Blaj şi contribuţia sa hotărâtoare la dezvoltarea muzeului este tratată de autorii Cornel Tatai Baltă în lucrarea *Din activitatea lui Timotei Cipariu ca director al gimnaziului din Blaj*, în *Apulum*, XIV, 1976, Ambrosiu Cheţianu, *Istoria naturală şi muzeul şcoalelor din Blaş*, Blaj, 1902, Ştefan Manciulea, *Muzeul Blajului*, Blaj, 1940, Ştefan Manciulea, *Contribuţia Bucovinei la înzestrarea liceului din Blaj*, în *Cultura creştină*, XVI, 1936, nr.9, p.515.

[7] *Înfiinţarea unui museu bisericescu*, în *Unirea*, An I, nr.41, 19 sept.1891, p.323.

[8] Rubrica *Noutăţi*, în *Unirea*, An I, nr.43, 24 oct. 1891, p.341.

[9] În realitate, obiectele date spre păstrare unor muzee din Regat nu au mai fost recuperate.

Amintesc că muzeele din Regat beneficiau de implicarea principesei şi viitoare Regine Maria, în special pe componenta etnografică, care încuraja colecţionarea şi prezentarea produselor industriei de casă. Articolele subliniază clar interesul pentru aceste produse de casă: *În marile oraşe aceste produse sunt căutate şi sunt la mare preţ.*

O altă propunere dezbătută în cadrul aceleiaşi şedinţe se referă la implicarea Societăţii Fondului pentru teatru român în construcţia muzeului. Practic, proiectul muzeului din Sibiu urma să cuprindă şi o sală mare special amenajată pentru reprezentaţii teatrale şi muzicale. Chiar dacă nu avem detaliile financiare ale acestei propuneri, putem intui că participarea Societăţii Fondului pentru teatru român presupunea plata sumei aferentă acestei părţi din proiect.

Reacţia imediată la aceste propuneri a venit din partea ziarului *Telegraful român* în numărul 26 din 28 august 1897, de orientare ortodoxă, care combate prin prisma elementului confesional *infiltrarea* uniţilor şi *alterarea spiritului românesc din Sibiu*. Ziarul *Unirea* publică în numărul 36 din 28 august 1897, p.285, în articolul *Casa naţională – chestiune confesională,* fragmente a acestei reacţii:

„[...] unde papistasismul e în flore şi lucră cu îndoit zel la zelarea pentru sânta unire. Ca să mascheze intenţiunea drăcească de a împedeca tot, ce ţintesce la ridicarea nimbului şi vredniciei nostre naţionale [...].”

În această dispută intervine şi ziarul *Tribuna* care publică în numărul 9 articolul *Acţiuni culturale*. Textul articolului este preluat şi prezentat de ziarul *Unirea* numărul 38 din 4 septembrie 1897, p.296, în cadrul articolului *Statul sînt eu*. Din textul articolului nu putem remarca un atac la adresa ziarului *Unirea*, poziţia „Pisma şi ura cultivată de duşmanii noştri, fanatismul obscur şi intoleranţa detestabilă, unilateralitatea unora şi ignoranţa altora, strâmţimea de vederi şi îngustimea de inimă, cu un cuvânt tot, ceea ce pote strica unei chestiuni mari şi importante” fiind mai degrabă subînţeleasă la adresa ortodocşilor şi nicidecum a uniţilor.

Ziarul *Unirea* a reacţionat însă dur la acest articol, asumându-şi oarecum acuzele *Tribunei*. Tonul voit echidistant al *Tribunei* faţă de cele două confesiuni româneşti din Transilvania s-a dovedit de multe ori a fi doar o mască a direcţiei pro ortodoxe a ziarului. Intervenţia *Tribunei* în această dispută se vrea o echilibrare a balanţei ziaristice: *Unirea* şi *Gazeta Transilvaniei* pe de o parte, *Tribuna* şi *Telegraful român* pe de altă parte.

În numărul 32 al *Unirii* din 13 august 1898, pp.250-251, este publicat articolul fără titlu, semnat cu pseudonimul Uncheaşul, articol publicat şi în *Telegraful Român* la Sibiu. Soluţia propusă de autor este simplă, rapidă, cu costuri absolut rezonabile şi aplicabilă imediat: închirierea unui local adecvat, cu 8-10 săli, într-o poziţie centrală, accesibilă publicului. Costurile sunt evaluate la circa 400 florini anual. Este dat exemplul Muzeului luptei de independenţă maghiar, care a închiriat etajul al treilea al teatrului, 8 săli în care este amenajat acest muzeu, cu obiecte trimise din toate colţurile ţării de către ungurii patrioţi.

Interesantă este partea rezervată românilor: descrierea obiectelor folosite de români, a armelor cu care au fost uciși unguri (lance), a tablourilor conducătorilor români Horea, Cloşca şi Crişan, caricaturizate, Horea fiind prezentat ca un cerşetor în zdrenţe. O vădită atitudine şovinistă, antiromânească. Autorul articolului, uncheaşul – autor ortodox, vizitator al acestui muzeu afirmă că grupul de maghiari care tocmai vizitase înainte muzeul, secţia rezervată românilor, i-au înjurat pe aceştia.

Tot el subliniază că importanţa unui muzeu nu constă în somptuozitatea clădirii, ci în valoarea obiectelor expuse care amintesc trecutul naţional român. Remarca autorului face referire la preparativele costisitoare începute deja de conducerea Asociaţiunii Transilvane pentru construirea unei clădiri monumentale, gest iresponsabil, uitând scopul în sine al muzeului.

Numărul mic de articole consemnate pe parcursul anilor, legate de evoluţia stadiului muzeului din Sibiu, reflectă perfect situaţia din teren. Doar din răscumpărarea felicitărilor[10] de anul

[10] Vezi în *Unirea*, An X, nr.1, 6 ian.1900, p.4.

nou, contribuţia membrilor comitetului central al Asociaţiunii şi loterii[11], soluţii aplicate până la acel moment, nu se putea vorbi despre o evoluţie, ci mai degrabă de o stagnare. Remarcăm aici înlocuirea sintagmei *Casa naţională* cu *Muzeul istoric şi etnografic*[12].

Pe acest fond, guvernul maghiar încearcă o contracarare a acţiunilor ce vizau înfiinţarea muzeului românesc la Sibiu, printr-o iniţiativă, lăudabilă aparent, a Muzeului Naţional din Pesta – secţia etnografică, publicată în *Unirea*, numărul 2 din 14 ianuarie, p.21, prin care se solicită preoţilor şi învăţătorilor ajutorul în vederea extinderii acestei secţii cu noi şi diverse obiecte:

„1. a trimite tote obiectele, lucrurile, de se porta pe sine – şi se dau bucuros- colindătorii ca: vifleim, steauă, comânac, zule, sabie, turcă, păpuşe, instrumente muzicale pe lângă o descriere scurtă. Acei domni, care cunosc notele să pună pe (un glas) note cântările, colindele şi altele, ce se vor mai ivi.

2. să descrie acele datini, mistere, jocuri, credinţe şi alte obiceiuri poporale de la sf. serbători în mod cronologic, începend cu sf.Varvara (4 Dec.) până la Întâmpinarea Domnului (2 februarie).

3. descrie pe larg felul şi numele mâncărurilor gătite cel puţin din ajunul Crăciunului, Crăciun şi Anul-nou."

Se exprima dorinţa explicită a muzeului de a cumpăra aceste produse, solicitând datele de identificare complete ale expeditorilor. Se preciza că aceste sume de bani rezultate din vânzări ar putea fi folosite pentru completarea bibliotecilor şcolare. Era prezentată de asemenea şi posibilitatea donaţilor în schimbul unei diplome de merit din partea ministrului.

Până în anul 1905, anul inaugurării Muzeului din Sibiu, singura temă relatată de ziarul *Unirea* într-o serie consecutivă de numere se referă la descoperirea craniului poetului maghiar Petöfi la Blaj.

Întregul moment poate fi încadrat cronologic astfel:

- *Unirea* numărul 2 din 11 ianuarie 1902, p.17, redă ştirea preluată din ziarul Budapesti Hirlap, conform căreia, din textul unor scrisori publicate în acelaşi ziar, craniul lui Petöfi se află la muzeul din Blaj. Ministrul Wlassics şi societatea Petöfi au cerut sigilarea casei de fier în care se afla craniul, până la sosirea unei comisii abilitate să studieze craniul pentru confirmare,

- *Unirea* numărul 3 din 18 ianuarie 1902, p.24, relatează pe scurt istoria craniului[13]: în luna noiembrie, un funcţionar al procuraturii din Sibiu, Carol Fischer, a citit scrisorile lui Petofi publicate în cadrul articolului din Vasarnapi Ujsag. Articolul era semnat de Kery Gyula, însărcinatul din partea societăţii Petofi pentru identificarea oricăror relicve ce au aparţinut poetului Petöfi. Fischer era nepotul medicului chirurg arhidiecezan din Blaj, Reichenberger, care avea permanent pe birou, îşi aminteşte nepotul, un craniu. Răspunsurile legate de identitatea persoanei, căreia i-a aparţinut craniul, erau mereu evazive, însă cel mai des spunea că a aparţinut unui ofiţer maghiar din revoluţie.

Când au început primele cercetări legate de Petöfi, medicul a donat, de frica represaliilor, craniul gimnaziului din Blaj care l-a expus cu inscripţia *Capul unui oficer rebel din 1848*. În anul 1889, medicul s-a mutat definitiv la Pesta, dar a dezvăluit nepotului August Fischer, notar în Valhid, identitatea craniului, sub rezerva păstrării secretului.

Cum a ajuns medicul vienez în posesia lui?

Explicaţia vine din timpul perioadei petrecute în cazarma Carol din Pesta unde funcţiona ca medic. Aşa l-a cunoscut pe Petöfi. La revoluţie, medicul a fost repartizat în Regimentul I român de graniţă, localizat în apropiere de Sighişoara. După bătălie, sarcina verificării răniţilor şi a îngropării morţilor a revenit diviziei conduse de baronul Heydte, sub comanda căruia se afla şi Regimentul I. Medicul a recunoscut cadavrul lui Petöfi şi l-a decapitat, apoi l-a fiert. Relatarea medicului este

[11] Vezi în *Unirea*, An X, nr.21, 26 mai 1900, p.181.
[12] Vezi în *Unirea*, An XIII, nr.49, 5 dec.1903, p.479.
[13] Vezi Ambrozie Cheţianu, Istoria naturală şi muzeul de la scolele din Blaş, Blaj, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, 1902, pp.XXXII-XXXIII; vezi şi comentariul lui Cornel Tatai Baltă, în *Secvenţe din arta plastică blăjeană*, Blaj, Editat şi tipărit la Casa de Cultură Blaj, 1993, p.49.

plauzibilă prin prisma sincerităţii şi onestităţii sale dovedite în timp şi confirmate de prepozitul I.M.Moldovan, canonicul Matei şi alţii. Fischer personal se deplasează la Blaj pentru a verifica existenţa craniului în ideea că va putea intra în posesia lui, dar fără rezultat. Reîntors la Pesta, Fischer se întâlneşte cu reprezentanţii societăţii Petofi care fac demersuri pe lângă ministrul Wlassics pe tema recuperării craniului. Cât de veridică era aceasta urma să stabilească comisia de la Pesta.

Sosirea comisiei în Blaj a făcut mare vâlvă la data respectivă, însă orice demers era legat de poziţia Consistoriului Bisericii Unite în această chestiune. S-a permis totuşi verificarea craniului din casa de fier, în prezenţa directorul Hossu, protopretorul Simonffy, profesorii Viciu, Deac, Banfi, Precup, Fodor, Suciu, Domşa, doctorii Pop şi Solomon, redactorul *Unirii*. Evidentele asemănări ale craniului cu particularităţile feţei lui Petöfi erau incontestabile. Totuşi, Kery a solicitat expertiza a doi antropologi care să certifice identitatea craniului.

Deşi iniţial a existat un refuz de a trimite craniul la Pesta, în urma solicitării ministrului Wlassics adresată mitropolitului, consistoriul a aprobat expertiza la Pesta, nu înainte de a însărcina pe prof. de desen Flaviu C. Domşa cu desenarea craniului faţă, profil şi maxila superioară. Precizia desenelor a fost confirmată de descrierile lui Jokai.

Tot în acest număr este consemnată reacţia jurnalistului Barta Miklos de la *Magyarorszag*, care contestă legenda craniului.

- *Unirea* numărul 4 din 25 ianuarie 1902, p.35, anunţă că profesorii Octavian Bonfiniu şi Cheţan au însoţit craniul la Pesta şi l-au înmânat antropologilor Torok Aurel şi Semayer Vilibald. Un prim rezultat al studiului urma să fie publicat în aceeaşi zi de profesorul Kacziany Geza în ziarul *Hazank*.

- *Unirea* numărul 5 din 1 februarie 1902, pp.42-43, prezintă detalii ale examinării antropologice, primilor doi medici alăturându-se şi medicii stomatologi Kozma şi Iszlai. A fost executată şi o copie fidelă din gips în atelierul sculptorului Strobl. S-a stabilit ca rezultatele finale să fie comunicate mitropolitului Mihaly şi apoi date presei.

Interesant este faptul că, deşi iniţial s-a făcut mare vâlvă cu privire la protecţia craniului pe durata transportului pentru a nu fi înlocuit cu altă piesă, cei doi delegaţi români care însoţeau *transportul* nu au fost aşteptaţi la gară de nimeni.

Pentru muzeistica românească din Transilvania, anul 1905 este cu siguranţă cel mai important, fiindcă marchează, după ani de zbucium, inaugurarea Muzeului românesc din Sibiu. Primele informaţii legate de acest eveniment sunt publicate în ziarul *Unirea*, numărul 34 din 26 august 1905, p.285, sub titlul *Serbările de la Sibiu* şi consemnează doar prezenţa Mitropolitului Mihali. Abia în paginile numărului 36 al *Unirii* din 9 septembrie 1905, p.301, este publicat mesajul Maiestăţii Sale ca răspuns la invitaţia pe care nu a putut-o onora.

„În sensul rescriptului cabinetului Majestaţii Sale c. Şi r.ap. adresat ministeriului a latere, M. Sa împ. Şi red. Ap. S'a îndurat prea graţios a ordona, ca să se exprime cea mai înaltă mulţumită pentru invitarea ce i-s'a făcut pentru serbările aranjate din incidentul deschiderii Museului etnografic şi istoric nou edificat al Asociaţiunii pentru literatura şi cultura poporului român cu sediul în Sibiu, şi tot odată să se exprime sincere regrete, că din causa altor ocupaţiuni nu pote participa la această serbare. În consecinţa recercării numitului dn. Ministru, conform ordinului dlui ministru reg. Ung. De interne adresat mie cu datul de 15. Aug. Sub nr. 5452 pres., am onoarea a înştiinţa presidiul Asociaţiunei pentru literatura şi cultura poporului român. Sibiu, 16 Aug. 1905. Semnează Gustav Thalmann – comite suprem şi comite al Saxonilor."

Sunt publicate şi discursurile de felicitare ale preşedintelui Fondului de teatru român – Iosif Vulcan, cel al preşedintelui onorific al Asociaţiunii - Alexandru Mocsoni şi cel al preşedintelui titular al Asociaţiunii- Iosif Şterca Şuluţiu. Acest ultim discurs ne reţine atenţia datorită tonului ofensiv adoptat ca răspuns la nenumăratele nemulţumiri exprimate public de unii şi instituţional de alţii, cu privire la activitatea şi deciziile Asociaţiunii.

Despre colecţiile expuse în muzeu ne oferă informaţii rubrica *Feuilleton* a *Unirii*, numărul 36 din 9 septembrie 1905, pp.301-303. Este menţionat că numărul exponatelor depăşeşte

posibilităţile muzeului nou construit şi din acest motiv s-a apelat la o parte a clădirii internatului de fete şi la localul şcolii elementare de fete din vechea clădire a asociaţiunii. Exponatele urmăresc două direcţii: etnografică – cu aspecte din starea geografică, viaţa comunală, casele românilor de la ţară, portul ţărănesc, ocupaţiile agricole, latura istorico-culturală – cu istoria politică, culturală şi militară, cu bisericile române, averea bisericilor, mănăstirile, şcolile confesionale, literatura şi ştiinţa, artele frumoase şi industria de artă.

Amploarea evenimentului şi importanţa lui istorică, culturală şi naţională, depăşeşte cu mult spaţiile alocate de ziarul *Unirea*.

O primă explicaţie ar putea fi intenţia redactorilor de a *aţâţa* doar interesul populaţiei româneşti din Transilvania pentru exponatele muzeului, cu recomandarea vizitării muzeului. Este rezonabil şi motivul spaţiului editorial, restrâns în comparaţie cu numărul articolelor de interes general. În realitate, putem citi printre rândurile articolelor publicate în ziarul *Unirea* nemulţumirea redactorilor faţă de neputinţa sau incapacitatea ierarhilor greco-catolici de a canaliza iniţiativa contruirii muzeului la Blaj.

Problemele multiple care preocupau Biserca Unită la acea dată, în special situaţia şcolilor, pot fi considerate circumstanţe atenuante, însă istoria cultural-istorică a Blajului impunea şi acest efort. În condiţiile în care exista deja un patrimoniu semnificativ la muzeul gimnazial din Blaj, identificarea unei clădiri pentru muzeu sau construirea unui sediu distinct rămânea doar o chestiune de voinţă a ierarhilor uniţi.

Cercetarea bibliografiei existente, mai noi sau mai vechi, aferente acestui subiect, a scos la iveală faptul că ziarul *Unirea* a fost exclus din sfera preocupărilor cercetătorilor, deşi anumite informaţii publicate în ziar vin să completeze şi să definească mult mai clar anumite aspecte din muzeistica românească transilvăneană.

Ultimul articol legat de această direcţie culturală este consemnat în numărul 17 al *Unirii* din 17 februarie 1912, pp.4-5, şi este semnat de profesorul Alexandru Borza, viitorul academician, prin care mulţumeşte şi enumeră donaţiile primite la muzeul din Blaj. El înnoieşte apelul către donatori şi laudă elevii şi studenţii care au întreţinut acest muzeu cu munca lor de pe teren:

„Muzeul Asociaţiunii tinde mai mult să adăpostească obiectele de artă şi etnografie, apoi rămăşiţele trecului nostru istoric. Muzeului nostru îi revine îndatorirea să fie cămara bogăţiilor fireşti ale ţării noastre”.

O adevărată pledoarie pentru muzeul din Blaj ce nu mai are nevoie de niciun comentariu. Din inventarul publicat enumerăm colecţia de 800 de plante rare din Transilvania, 300 de plante din grădina Academiei silvane, şisturi cristaline, colecţii de cefalopode, peste 100 de specii de seminţe de arbori şi tufe specifice arealului, gaiţa de Siberia ş.a. se remarcă între zecile de piese donate muzeului.

De la această dată până la 31 decembrie 1918 - limita perioadei de cercetare vizate de noi, în mod cu totul surprinzător, ziarul *Unirea* nu mai publică niciun articol legat de vreun muzeu. După această dată există scurte relatări din anii 1921-1923 cu privire la implicarea Statului Român pentru revigorarea muzeului gimnazial şi transformarea acestuia în Muzeul Blajului, organizat şi sitematizat după cerinţele şi principiile moderne ale muzeisticii.

CELEBRATING THE ``UNITY DREAM`` IN THE COMMUNIST PRESS DURING CEAUSESCU'S REGIME - BETWEEN HISTORY AND PERSONALITY CULT (1980-1989)

Corina Hațegan

Scientific Researcher, "Gh. Șincai" Instituteof Research for Social Sciences and Humanities, Târgu Mureș

Abstract: The present study aims to bring into attention the ways in which an important historical event, such as „the making of Great Romania" was celebrated during the '80 in Ceausescu's Romania. It is known the fact that communist propaganda used each and every festive moment to support the communist ideology, and least but not last, to strengthen the leader's personality cult. In this regard, we are going to take a look over some of the most important publications from those times: Scînteia, România Liberă, România Literară, Flacăra, Era Socialistă, Cutezătorii, Luminița, and Șoimii patriei.

Keywords: communism, Nicolae Ceausescu, Romania, Great Union, written press, propaganda.

An article published in the most important newspaper of the communist regime, *Scînteia*, highlighted the fact that the Communist activists were, in fact, the greatest defenders of the national unity. The journalistic commentary opens with the slogan of the Socialist Party of 1919, according to which "Today's united Romania must be tomorrow's socialist Romania," emphasizing their importance in organizing society after 1918[1]. In other words, the involvement of the Socialist Party at that time in the social movements was used as a legitimate value for the Communists' presence to leadership. An appeal is made to the infinite patriotism that they showed during the interwar period, to the revolutionary actions, to the political platform oriented towards the working class etc., these being continued, of course, through the person of Nicolae Ceausescu.

The article such as the above one does not make a discordant note; the publications of those times abounded by such examples and journalistic comments that under the umbrella of the historical events celebration[2], promoted the personality cult, the communist regime policies and, most importantly, the adherence to Nicolae Ceausescu and to the Communist Party's ideology[3]. Thus, propaganda legitimized, in this ways, at least some of the political and social actions, while enhancing the nationalist discourse, the sense of the leader's predestination, and the materialization of the national union desideratum.

In the context of a growing pressure from both the inside and the outside world, the Communist propaganda insists, over the years 1980-1989, on the deeds of the ancestors' bravery

[1] "Comuniștii-apărătorii cei mai dârji ai unității naționale", *Scînteia*, 1 December, 1985, p. 3.

[2] In this article we are going focus on the historical event known in the national history as "The Great Union", representing the process of unification of some territories occupied by Romanian population in 1918, under the name Romania. Therefore in the text we are going to use the following words: *Great Union, 1918's Union* etc. referring to this historical event.

[3]More exemples (journal articles) regarding this theme: "Glasul poporului cheamă neîncetat: unire și iar unire","Rodul luptei eroice, înflăcărate a maselor","Unitatea poporului în jurul partidului, al tovarășului Nicolae Ceaușescu - mărturie a unui prezent de demnitate și certitudini" etc., *op.cit.*

and abnegation, but also on historical events of great importance. After all, history, and historiography, would be used by propaganda to support and legitimize a series of political actions.

As a result of the historical or political events, the ideas like freedom, unity, independence, emerged on the occasion of the 1918's Great Union represented an excellent base for the propaganda discourses in the last years of the communist regime in Romania. From another point of view, supporting the political discourse on arguments of a historical nature or to justify political decision was used, in particular, to raise the Romanians' ideological level.

From studies so far, it resulted that propaganda used the myth of the *national unity* as well as others, reinterpreting them into a propagandistic key, so as to fall in with the ideological imperatives. As a result, the reinterpretation directions were multiple; some had the role of conferring Nicolae Ceausescu a status of great leader and implicitly to support the cult of personality, while other directions were oriented towards strengthening the national-communism ideology, promoting civic attitudes, patriotism, sacrifice, revolutionary spirit, etc.).[4] No less important was the objective to maintain a general state of popular mobilization by often reminding citizens the battles of their ancestors.

At the same time, the tributes to historical events, during the Ceausescu's regime last years should also be seen from a perspective of propaganda's strategies, even if ultimately we are talking about bringing homages to events that happened in the past. Strictly speaking, many historical events' tributes were made by the book, accordingly to propaganda's strategies, and had the ultimate goal to strengthen the cult of Nicolae Ceausescu's personality, positioning him not only as an illustrious leader but also on a favourable position in the national history.

In order to accomplish this study, we used newspapers and magazines from 1980-1989 such as *Scînteia*, *România Liberă*, *România Literară*, *Flacăra*, *Era Socialistă*, *Cutezătorii*, *Luminița, and Șoimii patriei.*

The year 1983 presents the Communist regime in celebration on the occasion of the 65th anniversary of Great Romania, in other words, 65 years from the fulfilment of the unity dream, as the press of that moment presented the situation. For example, *Romania Libera* newspaper dedicated the entire first page to the commemoration of the 1918's Great Union, as well as large spaces throughout the whole newspaper. One of the articles, entitled *An Epochal Act*, highlights the difficulties that the Romanians have experienced in fulfilling their dream of unity. Although, we can remark, even from the beginning of the article, that the journalistic text focuses on the way in which Nicolae Ceausescu saw the historical moment, but also on the fact that the leader is a continuator of the national unification project started in 1918. The picture next to the article strengthens the idea of continuity, portraying Nicolae Ceausescu shaking hands with the *generation that made the Union.*

The reader also finds out that the country's President is a profound analyst of the historical events given that "[...] comrade Nicolae Ceausescu has often referred to the events of six decades ago, analysing them thoroughly with great power of discernment and an exemplary of justness"[5]. The leader association with the ideal of unity and the underlining of the connection between him and the historical events is explicitly marked by numerous photographs. For example, the Nicolae Ceausescu's portrait appears on the front page of a newspaper, alongside an article describing his thoughts regarding the pass of 65 year from the Union[6]. Despite the fact that the edition of the newspaper is dedicated to the celebration of a 65 years old historical event, the presence of the personality cult is remarked through the numerous photographs which mirrors Nicolae Ceausescu in different ways. Another daily newspaper published a photo of an artistic work, having as its main character the country's leader, Nicolae Ceausescu and in the second plan, some of the most important figures of national history are clearly visible[7].

[4] See more in Manuela Marin, *Nicolae Ceausescu. Omul si cultul*, Cetatea de Scaun, Targoviste, 2016, pp.372-393.
[5] Ion Pavelescu, "Un act epocal", *România Liberă*, 1 December 1983, p. 1.
[6] *România Liberă*, 2 December 1983, p. 1.
[7] "Inscripții pe drapel", art work by Eugen Popa, *Scînteia*, 1 December 1985, p. 3.

Of course, the historical legacy, the ancestors' victories, or the struggles against the external forces remain most appreciated themes for the articles, the unity and the union desideratum being, in fact, promoted as moral values of a good communist. Last but not least, resuming the leader's social-political thinking, in another article, the journalist commented that the Great Union of 1918 actually opened the way for progress and civilization, a work to be accomplished only after 23 August 1944. It also brings to the readers' attention the fact that the Romanian Communist Party is the one who fully understood the people's aspirations, this being the reason why Romanians feel the need to support the Party and Nicolae Ceausescu[8].

In other words, propaganda exploits the theme of attachment to the communist values, to the Communist Party, and to Nicolae Ceausescu, through arguments of a historical nature. In order to reinforce this idea of continuity, unity and attachment, the press provides for publication poems whose lyrics are representative for the cult of personality: „De-aceea casa noastră-i una: "Țara!/Păstrată-n demnitate și Unire/Unire-n steme: Patrie - Partid/Poporul o durează înainte/Spre comuniste țări ce se deschid/Cu-ntîiul României Președinte"[9] or "Da, Ceaușescu este eroul națiunii/în care o istorie s-a adunat prin veac/El vrea o lume-a păcii în care cresc copiii-n deplină libertate și tutunurile tac"[10].

The already obsessive theme of the Romanian people's unity, especially with the emphasis on unity (attachment) around the Party, is resumed in a giant article describing the festive gathering occasioned by the 65th anniversary of the 1918's Union, exposing in fact, Nicolae Ceausescu's speech to the event in question. The press also goes into details about the tribute parades and performances dedicated to the Union celebration, which, in reality, praised socialism's superiority and Nicolae Ceausescu's personality cult. An example in this respect would be an article describing the commemorative activities in Alba Iulia city, entitled "It is unique the three coloured flag and the unique is the pride, Ceausescu, Party means Romania!"[11].This kind of article is included also in the same category of positive appraisals from the participants at the celebrations at Alba Iulia, where it seems that the participants bring homages to Nicolae Ceausescu, even if the celebrations are occasion by a tribute to the ancestors' deeds.

The way the participants addressed is reflected into a propagandistic title, "Much esteemed and beloved Comrade, Nicolae Ceausescu", and expresses their adherence to the Party's policies; propaganda used on numerous occasions this technique of the crowd that acclaims the benefits of the regime's policies in unison. In other words, on the background of the Union celebration, propaganda takes advantage of the moment and uses it as an argument for political discourse, as well as for the foundation of the personality cult, the following fragment being explanatory: "In full consonance with the will of our whole people, we assure you, beloved Comrade Nicolae Ceausescu - a symbol of our unity and freedom - of deep gratitude and boundless love for the tireless activity that you put with vibrant patriotism and revolutionary consistency in the service of our socialist progress and civilization [...] "[12].

We also note that in some cases the celebration of the Great Union was overshadowed by other events considered to be more important, such as the visit of the Syrian Arab Republic

[8] Ion Mitran, "Din gândirea social-politică a tovarășului Nicolae Ceaușescu. Valoare supremă a istoriei patriei", *România Liberă*, 1 December 1983, p. 1 și p. 3.
[9] Pavel Pereș, "Lucrare de neam", *România Liberă*, 1 December 1983, p. 1. ("That's why our home is one Country / Preserved in dignity and Union / In the throne: The homeland - The Party / The people take it ahead / The Communist countries opening / The President of Romania")
[10] Dan Rotaru, "Sub steaua comunistă", *România literară*, 29 November 1984, p. 1.("Yes, Ceausescu is the hero of the nation / where a history has gathered through the centuries / He wants a world of peace in which children grow up in full freedom and the canon are silenced.")
[11] *România Liberă* , 2 December 1983, p.6.
[12] "Mult stimate și iubite tovarășe Nicolae Ceaușescu", *România Liberă*, 2 December 1983, p.6.

President, Hafez Al-Assad[13], or the 1986's Peace Referendum[14]. Of course, the Union celebrations were given space in the newspapers, but the most important part of the event was focused on more current events.

Another part of the present study has been focused on children's literature, especially on comics found in children and youth magazines. Studies so far have highlighted that child literature has been subject to ideological manipulation through the introduction of topics such as peace fight, patriotic work, political education, etc. during the communist regime. The comics' themes included, in varying proportions, topics related to history, courageous deeds, great accomplishments of the Party, science-fiction etc. As far as the themes of history are concerned, they cover different moments of national history, important historical figures, and last but not least, the celebration of the Great Union. However, unlike other events, such as August 23 – the National Day, the comic strips regarding the Great Union are less frequent.

Comics stories were designed in the same way: a prominent representative from a Transylvanian village, a teacher, tries to convince the villagers of the importance of attending the Alba Iulia's Assembly. As a result, the "lord" of the village, called *the baron*, opposes, accusing the teacher of instigation and tried to retain them to make the trip to Alba Iulia city, but the villagers manage to arrive and in the end, they assist to the fulfilment of the national unity great dream[15].

The negative character, the baron, is opposed to the great dream of national unity and independence, and in order to outline the negative traits, propaganda uses different techniques. An example would be a comics' dialogue, where the villain threatens the villagers with a letter: "Teacher, do not dare to take the children to the Union, otherwise you will not see your daughter again"[16]. It is worth noticing that in the threatening letter, the baron, the negative character and the representative of the oppressive forces, "writes" Alba, the city name, in lowercases, so the reader may find some of the Transylvanian Romanian exploiters' character traits: ignorance, negative thought regarding the Romanians' destiny, disdain for the inhabitants of Transylvania etc.

Positive characters, on the other hand, are endowed with almost heroic powers, a great spirit of sacrifice, and last but not least, they also have features of common people so that the reader can identify with them. Likewise, the positive characters, besides the dual character, have an identity, a power and a mission, elements used by the propaganda to present a comics' story shaped to the ideological demands of the time[17].

We also note the existence of other topics such as the revolutionary theme, the theme of the youngsters - the future of the homeland, the theme of courage and sacrifice, the call to battle, the mobilization of the population against a common enemy etc. In other words, the comic strips on the Great Union have a moralizing character that highlights the Romanians' ancestors multi-millenarian struggles, the courage and deeds of them, promotes propagandistic themes such as peace fight, struggle for independence, etc. No less important is the fact that, in the end, comics are used for

[13]*România Liberă* , 1 December 1987, p.1 or *Scînteia*, 1 December 1987, p.1 The 1987's editions of that year are dedicated almost entirely to the official visit and discussions between the two presidents. The celebration of the 69th anniversary of the Union is thus set in a context favourable to the moment: peace, unity, friendship and harmony, etc.

[14]*Flacăra*, 23 November 1986. Much of this edition is dedicated to "the people's will for peace", the edition celebrates, of course, the Great Union, this time, in a context of the unspoiled desire of Romanians for peace and unity, the fulfilment of the great dream under the leadership of the Romanian Communist Party and the necessity of continuing this policy by Nicolae Ceausescu

[15] As examples: *Primăvara din Decembrie*, scenario Petru Demetru Popescu, drawings Elena Mihăescu, „Cutezătorii", nr.44-48 1988; *Floarea din Decembrie*, scenario Petru Demetru Popescu, drawings Puiu Manu, „Luminița", nr.12, 1986, 2 parts, pp. 8-9; *Trepte spre Marea Unire*, scenario Vlaicu Bârnea, drawings Valentin Tănase și Radu Vintilescu, „Cutezătorii", nr. 42-48, 1983.

[16]*Floarea din Decembrie*, *op.cit*, p. 8.

[17] More in Peter Coogan, *The Definition of the Superhero* în Jeet Heer și Kent Worcester (editors), *A Comics Studies Reader*, University Press of Mississippi Jackson, 2009 și de Randy Duncan and Matthew J. Smith,*Comics History, Form, and Culture*, New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2009.

propaganda's purposes, being a political discourse with historical arguments, adapted to young people's understanding, in order to be an easy and entertaining way of mind manipulation.

For a complete insight into how the Communist press celebrated the Great Union, we also appealed to the magazine *Era Socialista* a self-titled publication *Theoretical and Social Political Journal of the Central Committee of the Romanian Communist Party*. In this magazine we can notice articles, editorials, etc. signed both by historians who have been agreed by the Communist Party, and also by political world personalities but all converged towards the same direction, to reflect the historical-social thinking of President Nicolae Ceausescu.

An extensive four-page article in the *Era Socialista* magazine reviews the most important historical moments from 1877 to the contemporary period, recalling, of course, the heroes of antiquity or the Dacian legacy of the people. The article bears the signature of Nicolae Ceausescu, presented in this case also as a preserver and promoter of the moral-ethical values of society and a curator of the spirituality of the Romanian people:"[...] Comrade Nicolae Ceausescu contributed to the enrichment of the revolutionary conception of the world and society - the living, participative feeling with which the Romanian people are now bending over some of the events of its past, such as the conquest of independence, the building of the an unitary national state and many others"[18].

At the same time, the article quoted above insists on the fact that the existence of Nicolae Ceausescu, whose belief is to honour the ancestors, and to understand the past, creates the new history of the Romanian people, "the Communist history of our people"[19] consequently, Romania is affirming itself in the contemporary world. It is worth to note that of the approximately two-and-a-half pages of the article, more than one and a half pages are devoted to the history of the "Ceausescu's Age" and to the progress of the homeland after Communists took power with a focus on the Ceausescu's time.

In fact, the magazine, which was published in 1987, celebrates 110 years since the conquest of Romania's state independence, and under the generic title "Fight for Freedom and Independence - Fundamental Coordination of the History of the Romanian People" a series of articles[20] are published outlining the struggle for independence. We should be aware, of course, about the fact that the articles were drafted to fit the imperatives of the regime and propaganda's speeches. In the end, they were based on a number of topics - the importance of popular masses, the fight against fascists, the safeguarding of the nation, the labour movement, national sovereignty, etc. - all with the same conclusion: "Brilliant follower of the glorious Romanian tradition of struggle, fully identified with his socialist ideals, the Romanian Communist Party affirmed itself [...] as a defender of the homeland's independence, unity and sovereignty"[21]. We note that most of the times, almost like a ritual, the conclusion of the articles converged towards the same direction, to the present time, but with the emphasis on the importance of the Party and the leader. Thus, the reader was also focused on the bright future represented by the Party and Nicolae Ceausescu.

Emphasizing the importance of fulfilling the national ideal of independence, the articles show the continuation of the struggles for freedom during the Middle Ages, the revolts of the

[18] Camil Mureșanu (prof. univ. dr.), "Cucerirea independenței depline de stat a României în 1877 și făurirea statului național unitar în 1918 – încununarea a luptelor necurmate ale poporului nostru pentru păstrarea ființei naționale, pentru refacerea unității de stat pe vechea vatră dacică", *Era socialistă,* nr. 1, 10 January 1987, p. 39.
[19] *Ibidem*, p. 42.
[20] The following article appeared in *Era socialistă magazine,* nr. 8, 25 April 1987, pp. 30-39, in this order: Constantin Căzănișteanu, „Independența –aspirație permanentă, supremă a poporului român"; Nichita Adăniloaie, "Cucerirea independenței de stat – etapă hotărîtoare în dezvoltarea României"; Camil Mureșanu, "Solidaritatea tuturor românilor în lupta independenței de stat"; Ion Mamina, "Mișcarea muncitorească și socialistă – promotor activ al independenței patriei"; Constantin Botoran, "Masele largi populare - forță hotărîtoare a făuririi statului național unitar român"; Nicolae Petreanu, "Independența și progresul social-economic al patriei"; Gheorghe Buzatu, „În fruntea luptei împotriva primejdiei fascismului și a războiului pentru salvgardarea independenței și suveranității naționale"; Ștefan Lache, "Socialismul - temelia afirmării depline a independenței și suveranității naționale".
[21] "Lupta pentru libertate și independență – coordonată fundamentală a istorie poporului român", *Era socialistă,* nr. 8, 25 April 1987, p. 30.

peasants etc., culminating in the Great Union of 1918, all under the sign of all regions Romanians' national conscience and solidarity. Although, as Cristian Roiban[22] notes, it is highlighted that the inhabitants of different provinces have been led by this permanent national conscience, the national historiography prefers to speak rather of national history and less of local history, and if there are mentions like those it refers to the Romanian population only.

As Emanuel Copilaş states, propaganda has promoted in an obsessive and exacerbated way the revolution or the independence wars in order to emphasize that these were stages of a revolutionary path that inevitably had the finality in the *Golden Age*, so the Party is presented as a follower of this battles, revolutions etc.[23].

The publication of 1987, under the slogan "69 years after the creation of the Romanian national state", in the "pages of history" section of the *Era Socialista* magazine, elaborates an article describing the entire Romanian people' aspirations to freedom. The article insists, at the same time, on the interwar period, which, from the communist point of view, marked the development of the country in a negative way, justifying the communist political ideology necessity, the presence of the Communists, the justice of their actions ever since they took the political power. It also has the role of opposing the two periods of Romania, interwar and communist, pointing out that during the communist period, Romania has ascended many stages of civilization.

We also note a discourse on legality versus legitimacy, remarking that the legitimacy of the facts was sometimes more important than their legality, even if we talk about historical events. An example of this would be the commemoration of the communism's illegality times in Romania and the assumption of illegal activities to Ceausescu during that period. The illegal period, thus become a reason of pride and support for the cult of the Romanian leader's personality cult.

Conclusions

The celebration of a historical event of such magnitude as 1918's Union, as expected, took place every year under the same slogans and often reached the same conclusions: the Romanian Communist Party represents the society's progress factor and is a fiercely militant against the exploitation of the Romanian nation. To support this, there were arguments of a historical nature, examples of the Romanians being exploited under different leaderships before the Communists took power, by the bourgeoisie. The dominance of the working class or of the peasantry by the privileged classes is accentuated by presenting the historical facts in a manner that rises to the level of the ideological and political imperatives of the *Ceausescu's Age*; consequently the period of communist rule is positioned in a favourable light where, finally, desires and aspirations for freedom are fulfilled.

Undoubtedly, 1918's Union is presented as one of the most important moments of national history, propaganda having the role of embodying a patriotic feeling and defining national consciousness, using historiography as a vehicle, to justify the necessity of continuing, through the communist regime, the national ideals fulfilment. On the other hand, the Party used every moment or event to expose the great achievements of communism in Romania, and to deepen even more the leader's personality cult so the celebration of the Great Union represented yet another opportunity in this respect.

BIBLIOGRAPHY

Cutezătorii 1980-1989
Era Socialista 1980-1989
Flacăra 1980-1989

[22] Mai multe despre regiune şi stat naţional în Cristian Roiban, "Regiune vs. <<stat naţional unitar>> în istoriografia naţional-comunistăV, in Anuarul Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului şi Memoria Exilului Românesc, *Marginalităţi, periferii şi frontiere simbolice. Societatea comunistă şi dilemele identitare*, volume IX, 2014, pp. 197 – 214.

[23] Emanuel Copilaş, *Naţiunea socialistă. Politica identităţii în epoca de aur,* Polirom,Iaşi, 2015, pp. 190-192.

Luminița 1980-1989
România Liberă 1980-1989
România Literară 1980-1989
Scînteia 1980-1989
Șoimii patriei 1980-1989

Ceaușescu Nicolae, *Cuvântarea la încheierea dezbaterilor privind dezvoltarea învățământului de cultură generală, profesional, tehnic și superior în Republica Socialistă România.Plenara C.C. al P.C.R. din 22-25 aprilie 1968*, în „Documente ale Partidului Comunist Român privind dezvoltarea si perfecționarea învățământului", București, Editura Politică, 1972

Coogan Peter, *The Definition of the Superhero* în Jeet Heer și Kent Worcester (editori), *A Comics Studies Reader*, University Press of Mississippi Jackson, 2009.

Copilaș Emanuel, *Națiunea socialistă. Politica identității în epoca de aur,* Polirom, Iași, 2015.

Duncan Randy and Matthew J. Smith, *Comics History, Form, and Culture*, New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2009

Emanuel Copilaș, *Națiunea socialistă. Politica identității în epoca de aur*, Iași, Polirom, 2015, pp. 191-192.

Marin Manuela, *Nicolae Ceausescu. Omul si cultul*, Cetatea de Scaun, Targoviste, 2016.

Mihaela Precup, *The Image of the Foreigner in Historical Romanian Comics under Ceauşescu's Dictatorship*, in Carolene Ayaka and Ian Hague (editors), *Representing multiculturalism in comics and graphics novels*, Routledge, 2015, p. 98 -110.

Slama- Cazacu Tatiana, *Stratageme comunicaționale și manipularea*, Iași, Polirom, 2000.

Teme comune pentru cursurile învățământului politico-ideologic, editat de secția de Propagandă a C.C. a P.C.R., 1981

Thom Francoise, *Limba de lemn*, București, Humanitas, 2005.

THE POTENTIALITY OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN PROSPECTING THE PROMOTION OF THE FUNDAMENTAL VALUES OF THE EUROPEAN UNION

Florentina Trif

"Gavrilă Simion" Institute of Eco-Museal Research, Tulcea

Abstract: The role of intercultural dialogue, cultural diversity and, last but not least, education in promoting the fundamental values of the European Union (EU) is a very important one. The society of each Member State in general has to get more involved for these three vectors to work. In this respect, we can say that not only political actors will have an important contribution to achieving intercultural dialogue, but also mass media, businesses, communities and why not, even religious leaders. Authentic intercultural dialogue cannot be achieved without a profound knowledge of one's own culture but also of others. Thus, culture can develop an important role in European Union (EU) foreign policy, intercultural dialogue even helping to avoid conflicts or conflicts by promoting reconciliation within and between Member States.

The present Communication proposes a strategic framework for the deepening of international cultural relations, realizing that they constitute a new model of cooperation between the Member States and managed to create, through their own national cultural institutions, opportunities, optimization and socio-economic advantages. Culture becomes a factor of economic growth not only in its traditional forms, but also thanks to the cultural and creative industries. Intercultural dialogue, not being a legal concept, is neither regulated by national law nor by the European Union (EU)[1] but is based on international frameworks that refer to respect for human rights and cultural diversity.

It is well-known that in international relations culture is one of the three pillars of the European Agenda for Culture[2]. Since 2011, the development of a strategic approach in this area has been a priority of the European Council's cultural plans. A further step has also been taken by the European Parliament through the "Strategy for Cultural Relations It is well-known that in international relations culture is one of the three pillars of the European Agenda for Culture[3]. Since 2011, the development of a strategic approach in this area has been a priority of the European Council's cultural plans. A further step has also been taken by the European Parliament through the "Strategy for International Cultural Relations" (2013-2014)[4]. Culture continues to play an important role at the municipal level, so involving citizens[5], state people and civil servants working in cultural institutions as an excellent opportunity for the European Union and, implicitly, for its member states to better coordinate cultural diplomacy .

Keywords: Intercultural dialogue, cultural education, culture strategy, international cultural relations, cultural diplomacy, model of cultural cooperation.

---

*Ph.D. Student, Doctoral School of Humanities Sciences - "Ovidius" University of Constanța, Romania (e-mail: florentinatriff @yahoo.com).

[1]Tratatul de la Lisabona de modificare a Tratatului privind Uniunea Europeană și a Tratatului de instituire a Comunității Europene, Lisabona, 1 decembrie 2007, intrat în vigoare la 1 decembrie 2009.

[2]Rezoluția Parlamentului European din 19 ianuarie 2016 referitoare la rolul dialogului intercultural, al diversității culturale și al educației în promovarea valorilor fundamentale ale UE.

[3]Agenda europeană pentru cultură, disponibilă pe https://eur-lex.europa.eu/ legal- content/Ro/ TXT/?uri=celex:32007G1129(01).

[4]O nouă strategie pentru a pune cultura în central relațiilor…disponibilă pe europa.eu/rapid/press- release_ip16-2074_ro.pdf.

[5]Cezar Birzea, *Cetăţenia europeană*, Bucureşti, SNSPA Politeia, 2005, p.16.

Introduction

Article 3 of the Maastricht Treaty (TEU) provided for an extraordinary fact for Union countries based on the European Communities, namely one of its missions being "a contribution to quality education and training and the flowering of the cultures of the Member States"[6].

Over the years this desideratum has also been achieved through the development of fruitful intercultural dialogue, as we could say, becoming a priority objective of the President of the European Parliament, Hans-Gert Pöttering. On this subject he said why this subject was so important for his mandate not only for the states of Europe but even for the whole world: "The understanding of cultures is crucial to peace throughout the world, and the relations between the West and the Islamic and Arab world are decisive for the 21st century. I will never forget the speech of Mr. Anwar Al Sadat (Egypt), which referred to Islam as a religion of peace. We need to establish a connection with the Islamic world, because in this way the predicted conflict between civilizations will not occur. We must develop a dialogue based on tolerance and truth"[7].

1.European Year of Intercultural Dialogue

Thanks to the European Commission's initiative, by decision of the European Parliament and of the Council on 18 December 2006, it was decided to proclaim 2008 as the "European Year of Intercultural Dialogue"[8].

To accomplish this project the capital of Slovenia, Ljubljana hosts a conference on "Intercultural Dialogue as the Fundamental Value of the EU"[9] starting January 7, with the participation of European Commissioners Ján Figel and Janez Potočnik, academics, philosophers, writers, artists and journalists from many European countries discussing the challenges of multicultural Europe. Topics addressed were culture, art, education, research, sustainable economic development, the media, as well as issues related to migration, multilingualism and religions, thus preparing for the official launch of the European Year of Intercultural Dialogue[10].

On January 8, 2008, European Commission President José Manuel Barroso, Slovenian Prime Minister Janez Janša and European Parliament President Hans Gert Pöttering officially proclaimed the European Year of Intercultural Dialogue[11].

The event marks the beginning of a wide range of activities held across Europe throughout the year, in order to enhance intercultural interactions and also to deepen relations between peoples and religions, and not least to help strengthen understanding between nations through dialogue , tolerance, solidarity and the perception of a common destiny among European citizens in all environments[12].

Ján Figel, European Commissioner for Education, Training, Culture and Youth, said: "In the XXI century, Europe faces a new challenge: how to become an intercultural society based on sharing, with full respect for the ideas of everyone, including individuals and groups from different cultural backgrounds. We want to overcome multicultural societies, if cultures and communities are limited to coexist, the mere tolerance of others is not enough. we need to start a real metamorphosis in our societies to create an intercultural Europe in which exchanges and interactions between cultures take place constructively and human dignity be universally respected "[13].

---

[6]Tratatul de la Maastricht- Eur-Lex- europa, disponibil pe https:// eur-lex-europa.eu/legal-content/RO/TXT/ ?uri=LEGISSUM%3 Axy0026.

[7]2008:Anul European al dialogului intercultural- Europa Eu disponibil pewww.europarl.europa.eu/ sides/ get Doc.da? pub Ref=// EP//TEXT= IM.

[8]*Ibidem.*

[9]Dialogul Intercultural- W@ordPress.com, disponibil pe https: centerforinterculturaldialogue.files.wordpress.com/…/Kc1-intercultural- dialogue.

[10]Eur-Lex-52016 JC0029-EN-EUR- Lex disponibil pe https:// eur- lex.europa.eu/legal- content/ro/ TXT/?== Celex%3A52016JC0029.

[11]*Ibidem.*

[12]Salat,Levente, *Multiculturalismul liberal*, Iaşi, Editura Polirom, 2001, p.15.

[13] http://ec.europa.eu/culture/index_en.htm -Situl Comisiei Europene secțiunea- Cultura.

The main messengers of the European Year of Intercultural Dialogue materialized in twenty-seven national projects and seven major pan-European projects covering a multitude of topics, attended by representatives of all Member States. In this process, the participation of civil society at national, regional and local level was of particular importance[14].

At European Union (EU) level, intercultural dialogue is understood as a practice that refers to two different areas of interaction. On the one hand, there is the area of interest of specialists and citizens today, which is focused on relations with "languages, ethnic groups, religions" and, on the other hand, intercultural dialogue is a fundamental aspect of the European Union, because it has always been the objective and instrument of the pacification project of Europe desired by founding parents at the end of the Second World War[15].

The European construction project[16] could have been strengthened by the fact that each Member State voluntarily renounced the exclusive exercise of its sovereignty - which justifies the traditional policy of power in international relations - for a joint project of peaceful coexistence by affirming "unity in diversity"[17]. In this way, each nation also gave up, in principle, claiming to assert its cultural identity to the detriment of others. Just because the Europeanproject comes from overcoming national exclusivity, Europe is configured as a particularly favorable context for experimenting with coexistence models based on the dialogue between cultures and not on the opposition[18].

Promoting dialogue between different cultural environments in Europe has been and remains a priority[19], especially since half a century after the start of the integration process, Europe and the world have changed profoundly[20]. In particular, the past generation wanted the European project to be able to assert "the never-ending war and totalitarianism in Europe"[21] of the new generations. Unlike the founding fathers, who have matured and affirmed the value of coexistence in dramatic life experiences of European citizens, young people in today's society must learn to appreciate the importance that this value implies, today more than ever, in the perspective their existentialism[22].

Above all, they need to be helped to understand that prosperity and peace in Europe are the result of a construction that survives and develops, provided that each new generation knows how to take responsibility for making that living value, learning to transpose it in the daily practice of dialogue and cooperation[23].

Returning to the text of the EU Decision[24], can be noticed that it also defines precisely the objectives related to the proclamation of the European Year of Intercultural Dialogue 2008[25]. These objectives are summarized as follows[26]: raising awareness among European citizens of the importance of dialogue; promoting common values and the principle of mutual respect; stimulating contacts and debates; also paying special attention to the dialogue between religions[27].

---

[14] Teodor Cozma, (coord.),*O nouă provocare pentru educaţie: interculturalitatea*, Iaşi, Editura Polirom, 2001.
[15] Iordan Gheorghe Bărbulescu, *op.cit, p.25.*
[16]Sterian Dumitrescu *Construcţia europeană; Uniunea Europeană***.** – Piteşti, Editura Independenţa economică, 2005.p.35.
[17]TUE.
[18] Hofstede Geert, *Managementul structurilor multiculturale*, Bucureşti, Editura Economică, 1996,p.59.
[19] Articolul 1, TFUE.
[20]Aldecoa Luzarraga, F., Llorente, M.G., *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*, Iași, Editura Polirom, 2011.
[21]Jose Echkenazi, *Ghidul Uniunii Europene*, Bucureşti, Editura Niculescu, p.8.
[22]Henri Atlan, *Tout non peut-etre, Education et verite*, Paris, Editura Du Seuil,1991.
[23]Pascal Fontaine, *Construcţia Europeană de la 1945 până în zilele noastre***.** – Iaşi, Editura Institutul European, 1998,p.43.
[24] JO L 412/44, 30 decembrie 2006.
[25]2008:Anul European al dialogului intercultural- Europa Eu disponibil pewww.europarl.europa.eu/ sides/ get Doc.da? pub Ref=// EP//TEXT= IM.
[26]http://ec.europa.eu/culture/index_en.htm -Situl Comisiei Europene secțiunea- Cultura.
[27]*Ibidem.*

A final point to be made with regard to the text of the decision is that school has a central role, as its objectives include the need to strengthen the role of education as an important means of teaching diversity, increasing understanding other cultures and to develop skills and best social practices[28]. Before reflecting on the implications, definitions and objectives indicated in the European Union (EU) decision, especially on how schools can contribute practically to the intercultural dialogue, a well-known problem for all those who engage in concrete way in achieving this goal, especially teachers. They should engage in dialogue, learn, understand the other, develop the motivations and competencies of pursuing active citizenship, etc.: these goals are so simple, but it is true that they are hard to translate into today's daily practices[29].

2. *An "inclusive" political-institutional "framework" as a precondition for intercultural dialogue*

In order to achieve intercultural dialogue, we must be available to include both our perspective and that of each other. We/they prevail in the context in which we live. In other words, regardless of the goodwill of individuals, in a politico-cultural based on exclusivity, dialogue with those who are different is by definition excluded or strongly impeded[30].

In order to clarify the field of possible misunderstanding, it should be immediately stated that inclusion does not imply the abandonment of cultural specificity. Rather, it means internalizing these particularities with much greater awareness than those held by those who protect themselves from the principle of exclusion, in order to avoid profoundly reflecting on the contours and limits of their own identity. The constructive confrontation with the other, on the one hand, stimulates us to understand what we lack and what is necessary for our completeness[31].

With this expression, Melucci[32] specifies the meaning of a new form of social solidarity "difference" - based on the idea of complementarity between different backgrounds - which, in an increasingly interdependent world, should set itself in place of the traditional principle of solidarity " for similarity ".

The constructive confrontation favors the valorization not only of the peculiarities of others, but also of their own particularities. There is a certain fact: Comparison favors a process of self-knowledge, which allows us to understand both what we "miss" and what one of us "lacks the other"[33]

3.Dialogue: the bridge to respect and reciprocity of the European Union states

The report from the Commission to the Council, the European Parliament, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions shows that the European Year of Intercultural Dialogue has been a response to growing cultural diversity in Europe following the enlargement of the European Union (EU), labor mobility in the single market, through old and new migration flows and the phenomenon of globalization[34].

The aim was to raise awareness of the principle that Europe's cultural diversity is a significant asset, as well as encouraging learning opportunities from different cultural experiences across national borders and within communities[35].

Respect and reciprocity are the cornerstone of inclusion. What do we mean by mutual respect? They are, above all, cultural identity. They begin to find themselves in the eyes of others as subjects that stand out due to their (identifying) specificity and at the same time feel part of a

[28]*Ibidem.*
[29]Gheorghe Bunescu, , *Şcoala şi valorile morale*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1999.
[30]J Hobsbawn, T.Ranger, , *The invention of Tradition*, , Cambridge,Cambridge University Press, 1983, p.37.
[31]*Idem*, *Nations and Nationalism since 1780*, London, Canto, 1991, p.15.
[32]A.Melucci (1999), *Diventare persone. Nuove frontiere per l'identità e la cittadinanza in una società,planetaria*, Roma ,Carocci, 1999, p.17.
[33]*Ibidem*, p.35.
[34]Untiled.-Eur-lex- Europa disponibil pe https://eur-lex.europa.u./legalcontent/Ro/ TXT/PDF/ ?uri:CELEXfrom=EN.
[35]*Ibidem.*

common context in which individual identities that work together contribute to the realization of joint projects identification)[36].

Reciprocity is an indispensable condition of respect. And it can only be developed within a normative and cultural framework that sets precise limits to each individual's claim to act according to their specific point of view. This statement must cease when it becomes detrimental to the freedom of others[37]. Respect does not live in a totally permissive or anarchic context, where everyone does what he / she thinks best for himself / herself. We need an institutional framework that establishes universally valid rules of play, accepted and practiced by everyone. And we need an agreement between the subjects involved in the relationship, which aims at defining a minimum basis of meaning, which allows communication[38].

Insofar as the dialogue between different viewpoints - and therefore from different cultures - requires respect and reciprocity, the quality of the "framework" in which relationships develop and the construction of a minimal language is also a pre- condition for the feasibility of intercultural dialogue.
Insofar as the dialogue between different viewpoints - and therefore from different cultures - requires respect and reciprocity, the quality of the "framework" in which relationships develop and the construction of a minimal language is also a pre- condition for the feasibility of intercultural dialogue[39].

4. European Inclusion and Exclusivity of Modern National Citizenship

Over the last fifty years, the European construction [40]process has created, in the day-to-day life of Europeans, the conditions for achieving this framework, a method based on dialogue, co-decision, respect for differences, awareness of a common destiny which indissolubly links the peoples and the states of the European Union[41].

However, with regard to the feasibility of intercultural dialogue, the assertion of "unity in diversity"[42] is an obvious objective: to be emphasized and strengthened day after day. The difficulties arise from the fact that this principle is exactly the opposite of the one on which national democratic states were built in the modern age and which, in many ways, continues to influence the contemporary political culture.

As shown by the recent success of political forces and movements inspired by micro-nationalism[43], intolerance, racism, in many European countries it makes it difficult to "undermine" the collective unconscious and individual collective idea that democratic coexistence would only be possible within the framework of solidarity " similar ", which is almost" natural "among subjects who share" blood, language, common roots"[44]. It is understandable that this idea still retains some of its attractions, especially if we remember that modern democracy was able to develop by power, not only rationally, but also emotionally, the call for solidarity of each a citizen with common roots through exclusive cultural experiences and, ultimately, sacred[45].

This idea helped to wipe out citizens' awareness that - as demonstrated by contemporary historiography, "the modern idea of the nation is the result of a huge effort to bring unity to the many differences that have historically characterized the closed territory within the boundaries of the democratic states undergoing training[46].

The supremacy of the combination of exclusivity and contrast in the culture we inherited provokes the rights and obligations of citizenship related to the affirmation of the values of liberty, equality, social justice, these being not designed as a framework for the dignity of the person

---

[36]S.Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1981, p.38.
[37]Henri Atlan, *Tout non peut-etre, Education et verite*, Paris, Editura Du Seuil,199, p.45.
[38]*Ibidem,* p.38.
[39]2008: Anul European al dialogului intercultural- Europa Eu disponibil pewww.europarl.europa.eu/ sides/ get Doc.da? pub Ref=// EP//TEXT= IM.
[40]Cezar Birzea, *Cetăţenia europeană*, Bucureşti, SNSPA Politeia, 2005, p33.
[41]Incluziunea socială în Uniunea Europeană, Ministerul Muncii, www.mmuncii.ro/.../Incluyiunea 20%asistenta%sicial[?...?25080 Constanta_0...
[42]TFUE.
[43]Iordan Gheorghe Bărbulescu, *Noua Europă. Identitate şi model European*, Iaşi, Editura Polirom, 2015, 23.
[44]S Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1981, p15.
[45]Maliţa, Mircea, *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie*, Bucureşti, Editura Nemira, 1998,p.37.
[46]Iordan Gheorghe Bărbulescu, *op.cit.*,p.35.

himself. They are rather "privileges and responsibilities" of those belonging to a specific national community. In this context, the concept of intercultural dialogue is potentially "revolutionary", especially if it becomes the backbone of European citizenship in training that characterizes membership[47].

5. The dialogue involves knowledge and science

It has been said that, for the purposes of dialogue, we must first acknowledge the equality of the dignity of the interlocutor, and in return receive a similar recognition. It is also said that, from the point of view of the dialogue between cultures, Europe is in the process of developing a framework that allows to overcome the main limitation of mutual recognition. Such dignity is the principle of exclusivity on which the nation of the modern nation[48] is founded, historically. The supranational cadre which is raised- by definition, culturally diversified and for this reason in an inclusive vocation - represents yet a necessary but not sufficient condition.

It was mentioned that dialogue with the other cannot be based on simple statements of "reasons"[49], is an obvious objective: to be emphasized and consolidated day by day. Difficulties arise from the fact that this principle is exactly the opposite of that on which national democratic states were built in the modern age and which, in many ways, continues to influence contemporary political culture. As the recent success of political forces and movements inspired by micro-nationalism shows, democratic coexistence would only be possible within a solidarity that establishes that "similar" is almost "natural" among subjects who share "blood, language, roots common"[50].

Regarding accessibility to this type of knowledge, it is true that today the cultural training of individuals is achieved in a variety of ways and through the activity of several factors. However, the basic "tools" of knowledge, in the full sense, continue to be provided, first and foremost, by school through certain tools. What are these tools[51] they are a combination of motivations, attitudes, abilities, notions. To begin to "decipher" this mixture, two observations seem important. The first refers to the ability to appreciate the role that school has always played on the European cultural scene, and the second relates to the ability to identify what, irrespective of certain cultural inherited cultural features that are united with the present[52].

6. Dialogue seen as a "shared" language, faced by the future

The dialogue resulting from knowledge implies access to specific languages and interpretative categories of reality. This applies through the School of Physics, as well as social history, art and traditions, whether religious, political, etc. The problem faced by schools today is double. On the one hand, there are questions about the most appropriate way to motivate young people to engage in becoming more and more multifaceted, on the other hand, identifying the content and the minimal language that allows them to deal with the heterogeneity of the situations[53].

All of this sets out a European and global horizon in which their future is played. In part, such content and language can result from a cognitive process that, as observed over time, has allowed us to appreciate the value of complementarity. In part, they must be designed from scratch, taking into account that the desire to "know" involves strong motives related to the expectations that everyone has for the future[54].

In this regard, it was found that there is no stronger motivation to address the complex implications of the dialogue with the "different" than the one deriving from the fact that they are

[47]Hartley Trevor, *The Foundations of European Union law*,Oxford, Oxford University Press, p.39, 2014.
[48]Richard L. Wiseman, *Intercultural communication theory*, London,Sage Publications, 1995, p.57.
[49]Constantin Cucoş, *Educaţia. Dimensiuni culturale şi interculturale*, Iaşi, Editura Polirom, 2000, p.25.
[50]Cezar Birzea, *op.cit*., p.29.
[51]Bunescu, Gheorghe, *Şcoala şi valorile morale*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1998,p.63.
[52]Irina Oberlander- T\rnoveanu, *Un viitor pentru Trecut, Ghid de bună practică pentru păstrarea patrimoniului cultural*, Bucureşti, editat de cIMEC- Institutul de Memorie Culturală, 2002, p.10.
[53]*Ibidem*, p. 19.
[54]Henri Atlan, *Tout non peut-etre, Education et verite*, Paris, Editura Du Seuil,1991, p.43.

united by a common destiny, then having to cope with major challenges in to determine their own future[55].

Among the most important challenges for young people living in Europe today is mobility - which implies a corollary of legislative regulations on the protection of human rights. It is no coincidence that some of the most significant initiatives of the European Union are about this issue. This is exemplified in the Charter of Fundamental Rights of the European Citizen[56] and the guiding principles of the Lisbon Strategy.

Conclusions

We can say that intercultural dialogue consists mainly in the exchange of opinions between different cultures. Unlike multiculturalism, where the focus is on preserving distinct cultures, intercultural dialogue seeks to create common ties and foundations between different cultures, communities and populations to promote mutual understanding and interaction.

With 28 Member States and other cultural clusters and identities within the European Union, intercultural dialogue is essential to avoid conflicts and marginalization of citizens on the basis of their cultural affiliation.

In conclusion, the European Union's (EU) action in the cultural field, and especially in relation to intercultural dialogue, has improved since 2008 when it became official "European Year of Intercultural Dialogue" and continued its size with a fairly large progress. Thus, the states of the Union have become aware of the importance of culture, becoming a source of growth and employment, and in the last few years world trade in creative products has not stopped despite the economic uncertainties. Through intercultural dialogue, peace has been promoted and the phenomenon of radicalization has been tackled.

Intercultural dialogue has led to effective cooperation between the countries of the Union and the effective development of international relations, and this has led to a very good cooperation between Member States. Concluding, intercultural dialogue is the vector that, through the awareness and direct involvement of every European citizen, has even led to an understanding between different societies, while helping to demonstrate the value of cultural diversity and human rights.

BIBLIOGRAPHY

General and special works:

1. Abou, S., *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1981;
2. Atlan, Henri, *Tout non peut-etre, Education et verite*, Paris, Editura Du Seuil,1991;
3. Antonucci,D., *Commento al Codice dei beni culturali e del paesaggio*, Gruppo Editoriale Esselibri – Simone, 2005;
4. Bărbulescu, Iordan, Gheorghe, *Noua Europă. Identitate şi model European*, Iaşi, Editura Polirom, 2015;
5. Bunescu, Gheorghe, *Şcoala şi valorile morale*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1998;
6. Birzea, Cezar, *Cetăţenia europeană*, Bucureşti, SNSPA Politeia, 2005;
7. Idem, *Les politiques educatives dans les pays en transition*, Strasbourg, Concil of Europe Press, 1994;

[55] L. Iacob. Ovidiu Lungu, *Imagini identitare*, Iaşi, Editura Eurocart, 1999, p55.
[56]Carta drepturilor fundamentale a Uniunii europene- Eur-lex, https://eur-lex.europa.eu/legal-conten/ro/TXT/?uri=celex%3A12012%TTXT.

8. Cucoş, Constantin, *Educaţia. Dimensiuni culturale şi interculturale*, Iaşi, Editura Polirom, 2000;
9. Cozma,Teodor (coord.),*O nouă provocare pentru educaţie: interculturalitatea*, Iaşi, Editura Polirom, 2001;
10. Delors, Jacques, *Comoara lăuntrică.Raportul către UNESCO al Comisiei Internaţionalepentru Educaţie în secolul XXI*, Iaşi, Editura Polirom, 2000;
11. Geert, Hofstede, *Managementul structurilor multiculturale*, Bucureşti, Editura Economică, 1996;
12. Iacob,L. Ovidiu Lungu, *Imagini identitare*, Iaşi, Editura Eurocart, 1999;
13. Levente Salat, *Multiculturalismul liberal*, Editura Polirom, Iaşi, 2001;
14. Luzarraga, Aldecoa, F., Llorente, M.G., *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*, Iași, Editura Polirom, 2011;
15. Ruegg ,François, Calin Rus, *Interculturalitate. Cercetări şi perspective româneşti*, Presa Universitară Clujeană, 2002;
16. Rus, Călin, Oana BOTA (coordonatori), *Educaţie interculturală în comunităţi multietnice*, Timişoara,Institutul Intercultural, 2002;
17. Maliţa, Mircea, *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie*, Bucureşti, Editura Nemira, 1998;
18. Maniscalco, F., *La Tutela del patrimonio culturale in caso di conflitto*, Napoli, Italia, Massa Editore, 2002;
19. Opriş,I., *Transmuseographia,*Editura Oscar Print, Bucureşti, 2000;
20. Văideanu,George, *UNESCO – 50 Educaţie*, Bucureşti, EDP,2002;
21. Zagato, Lauso*, La problematica costruzione di un'identità culturale europea. Un quadro più favorevole dopo Lisbona?,* Milano: Franco Angeli, 2011;
22. Wiseman, Richard L., *Intercultural communication theory*, London,Sage Publications, 1995;
23. Zarate, G., 1986, *Enseigner une culture étrangère*,Paris, Editura Hachette, 1986.

International treaties:

24. Tratatul de la Maastricht- Eur-Lex- europa, disponibil pe https:// eur-lex-europa.eu/legal-content/RO/TXT/ ?uri=LEGISSUM%3 Axy0026.
25. Treaty on European Union (Consolidated version 2016) - Official Journal of the European Union C 202, 7 June 2016. on C 202, 7 June 2016;
26. Tratatul de la Lisabona de modificare a Tratatului privind Uniunea Europeană și a Tratatului de instituire a Comunității Europene, Lisabona, 1 decembrie 2007, intrat în vigoare la 1 decembrie 2009;

International acts:

27. Carta internaţională pentru conservarea şi restaurarea monumentelor şi siturilor, Veneţia 1964;
28. Convenţie privind protecţia patrimoniului mondial, cultural şi natural, Paris, 21.11.1972
29. Convenţia UNESCO pentru salvgardarea patrimoniului cultural imaterial (2003);
30. Convenţia UNESCO privind protecţia şi promovarea diversităţii expresiilor culturale, din 20.10.2005;
31. Convenţia UNESCO referitor la măsurile ce urmează a fi luate pentru interzicerea şi împiedicarea operaţiunilor ilicite de import, export şi transfer de proprietate ale bunurilor culturale (14 .11.1970);
32. Convenţia UNESCO privind protecţia patrimoniului cultural subacvatic din 2.11. 2001
33. Convenţia de la Haga pentru protecţia bunurilor culturale în caz de conflict armat din 14.05.1954;

34. Rezoluţia Parlamentului European din 19 ianuarie 2016 referitoare la rolul dialogului intercultural, al diversității culturale și al educației în promovarea valorilor fundamentale ale UE **;**
35. Agenda europeană pentru cultură, disponibilă pe https://eur-lex.europa.eu/ legal-content/Ro/ TXT/?uri=celex:32007G1129(01).

Relevant web sites:

36. http://www.unesco.org/new/en/culture -Situl Unesco secțiunea- cultură;
37. http://ec.europa.eu/culture/index_en.htm -Situl Comisiei Europene secțiunea- Cultura;
38. http://www.europarl.europa.eu/news/it-Situl Parlamentului European;
39. www.museum-security.org.

THE ROLE OF 'JUNIMEA ACADEMIC SOCIETY' IN THE ORGANIZATION OF READING ROOMS IN BUCOVINA

Lăcrămioara Avasiloaie

PhD Student, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract:"Junimea Student's Society" from Bucovina contributed through their activities to consolidate the social and cultural relationships between the intellectual and peasantry in order to preserve their national identity. It supported the establishment of Romanian schools in Bucovina. It organized reading rooms and libraries; it encouraged students' involvement in the life of Bucovina's culture. Beside the organizations of reading rooms, it was set up a library with books and daily newspapers in Romanian language. The publications were available to readers and came from acquisitions and donations from members and sympathizers.

Keywords: Junimea, society, reading rooms, libraries, Bucovina

Între anii 1878-1938, „Junimea", Societatea Academică a studenților din Cernăuți, a contribuit prin activitățile desfășurate la consolidarea și la dezvoltarea relațiilor sociale și culturale dintre intelectualii români, la păstrarea sentimentului național; de asemenea a făcut demersuri pentru înființarea de școli, cabinete de lectură, biblioteci și a militat pentru folosirea limbii române în școlile din mediul urban și rural, a încurajat implicarea studenților în viața satului bucovinean. Așadar, studentul român provenit din lumea satului păstrează legătura cu rădăcinile sale țărănești, fiind „animat de un singur sentiment: cel curat românesc fără compromisuri și ascunzișuri și urmărește un singur țel comun: înălțarea neamului românesc".[1]

La data de 7 decembrie 1878, în sala nr. VI a Universității din Cernăuți, a avut loc adunarea constitutivă a Societății „Junimea", având-l ca președinte pe Gherasim Buliga, fostul lider al Societății „Arboroasa". În urma ședinței de constituire a fost ales comitetul de conducere cu: Dimitrie Onciul - președinte, Ștefan Cocinschi - vicepreședinte, secretarul comitetului era cunoscutul muzician Ciprian Porumbescu, iar funcția de casier era îndeplinită de Teodor Bujor, controlor al organizației a fost studentul Metodiu Luția.[2] Societatea avea același statut ca „Arboroasa", același imn festiv. Continuând tradiția Societății „Arboroasa", „Junimea" devine cu timpul un factor însemnat în viața românilor din Bucovina, iubită și sprijinită de sufletul românesc.[3] În contextul istoric de atunci, autoritățile austriece căutau să protejeze noțiunea de stat prin urmărirea permanentă a activităților întreprinse de societățile culturale de teama de a nu se repeta acțiunile organizate de membrii Societății „Arboroasa", acțiuni ce puteau duce la fisurarea autorității stăpânirii străine. La acea vreme funcționau în Bucovina cinci societăți academice internaționale și două naționale din partea etniilor polonă și germană cu numele de „Dacia".[4]

[1]Constantin Loghin, „Societatea pentru cultură și literatură în Bucovina" La 80 de ani Istoric și realizări, Editura „Mitropolitul Silvestru", Cernăuți, 1943, p.187.
[2] ***Raportul Societății Academice Române „ Junimea'' din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/26, Editura „Glasul Bucovinei ",Cernăuți, 1926, p.14.
[3] Ibidem.
[4] ***Raportul Societății Academice Române „ Junimea'' din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/26, Editura „Glasul Bucovinei ",Cernăuți, 1926, p.15.

[...] ,,presa timpului a consemnat cu fidelitate activitatea studenților cernăuțeni, care au înțeles să contribuie la ridicarea nivelului cultural al locuitorilor Bucovinei, dornici de cultură și artă românească".[5]

La 12 ianuarie 1879, societatea ,,sparge gheața" și apare în public prin organizarea unei serbări, în cadrul căreia corul condus de Ciprian Porumbescu este aplaudat de cei prezenți la această întâlnire. Seria manifestărilor continuă în anii următori prin serate cu dans și cântece, iar la 8 februarie 1881 s-a organizat un bal unde au fost puse în valoare costumele populare românești prin dansurile ,,Călușerii" și ,,Bătuta", jucate de zece studenți de la ,,Junimea".[6] Aceste întâlniri consolidau comunicarea și socializarea între membrii societății și participanții de la astfel de întâlniri, dar stimulau și interesul pentru oferirea de donații venite din partea personalităților culturale și a oamenilor cu stare din Bucovina și din afara ei.

Societatea nu avea un spațiu propriu, dar la 4 decembrie 1881 a avut loc un moment de cotitură în viața ,,Junimii". Aceasta a primit o cameră în incinta ,,presbiteriul arhiepiscopal" și a fost deschis primul cabinet de lectură al organizației studențești.

La aflarea veștii, poetul Gh. Sion, aflându-se prin Cernăuți, a vizitat și el noul cabinet. În această vizită era însoțit de Nicu baron Hurmuzachi și ,,își esprimă mulțumirea sufletească că simțul național a prins rădăcini așa puternice și în inimele Românilor bucovineni și ne îmbărbătează spre activitate neobosită.''[7] Pentru a veni în sprijinul cabinetului care își dorea deschiderea unei biblioteci, scriitorul Gh. Sion donează 200 de cărți în perioada 1882-1883. O altă personalitate culturală, criticul literar Titu Maiorescu, președintele ,,Junimii" de la Iași, aflat în trecere prin Cernăuți, a discutat cu Lazăr Vicol, președintele societății și cu secretarul Gh. Popovici la data de 11 februarie 1883; apoi s-au întâlnit în cabinetul de lectură.[8] ,,În cabinetul de lectură, promisa vizită a lui Maiorescu a întrunit o parte însemnată a membrilor. D-sa a fost întimpinat și salutat la intrare de d-l președinte Vicol și vicepreșed. Erast Mandicevschi și a fost primit cu entusiasm de către membrii adunați."[9]Încântat de activitatea desfășurată de către ,,Junimea" bucovineană el donează 40 de franci și publicațiile „Academiei Române". În perioada în care a funcționat societatea, multe personalități au trecut pragul cabinetului de lectură, printre acestea amintesc: Dimitrie Onciul, președintele ,,Academiei Române", actrița Agata Bârsescu, scriitorii Octavian Goga, Liviu Rebreanu și alții.

În anul 1903 a apărut statutul societății academice ,,Junimea" din Cernăuți. Conform statutului, societatea urmărește, în plan național, prin activitățile inițiate și desfășurate, să stimuleze interesul pentru păstrarea valorilor românești. În plan cultural au fost înființate cabinete de lectură și biblioteci, au fost publicate operele literare ale autorilor locali în limba română și au fost ținute discursuri pe diverse teme de către membrii organizației sau de către personalități care au vizitat orașul Cernăuți. S-a urmărit dezvoltarea ,,spiritului de societate", sau mai nou, socializarea membrilor prin petreceri, serate, exscursii, reprezentații teatrale, spectacole muzicale, întâlniri cu scriitorii. Societatea s-a implicat și în actele de caritate exprimate prin acordarea de donații în bani, împrumuturi și alte activități de binefacere.[10]

Societatea ,,Junimea" a luat parte la activitățile culturale și sociale din mediul urban, dar și din mediul rural. ,, Din inițiativa ,,Junimii" s-au constituit, în numeroase localități rurale , Cabinete de lectură, prin donarea de cărți în limba română, lucrări plastice și organizarea unor petreceri

[5] Mircea Grigoriviță, Din istoria culturii în Bucovina(1775-1944), Editura Didactică și Pedagogică, R.A-București , 1994, p.168.
[6] ***Raportul Societății Academice Române ,, Junimea'' din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/26, Editura ,,Glasul Bucovinei ",Cernăuți, p.16.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem, p.17.
[9] Ibidem.
[10] ***Raportul Societății Academice Române ,, Junimea'' din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/26, Editura ,,Glasul Bucovinei ",Cernăuți, 1926 , p.4.

populare”[11]. A înființat cabinete de lectură și bănci populare, dar a făcut și acte de caritate remarcabile, de exemplu ajutorul acordat elevilor și studenților români fără posibilități materiale.

Ce au fost și ce rol au îndeplinit aceste cabinete în societatea bucovineană? Expresia este tradusă din limba germană ,,Lesehalle” și înseamnă ,,casă de citire”. ,,Cabinetul de lectură era casa în care se adunau țăranii comunei pentru a citi sau pentru a li se citi gazete, cărți, pentru a se sfătui unii cu alții”[12] și pentru a se întâlni cu intelectualii din acea zonă. Cabinetul era locul unde se desfășura viața spirituală a localității rurale sau urbane, sau, altfel spus, ,,școala adulților”.Activitățile cultural-naționale ale ,,Junimii” constau în organizarea de petreceri cu reprezentații de teatru, cor, declamări cu participarea unor formații de dansuri populare, acestea erau precedate de participarea la liturghiile din bisericile satelor. ,,Cu vremea, studenții au întins acest obiceiu și asura satelor unde se aranjau așa zise *petreceri poporale*”[13].Petrecerea se desfășura pe imașul satului sau la o casă cu gospodărie mai mare și avea un comitet de organizare care făcea demersuri pentru prezentarea unui program artistic. La aceste petreceri domnea o atmosferă de sărbătoare, se cânta ,,Deșteaptă-te, Române”, se juca hora țărănească, se flutura tricolorul și printre invitați deseori se afla și deputatul Gheorghe Popovici. Scriitorul Constantin Loghin, în lucrarea ,,La 80 de ani, istoric și realizări” ale ,,Societății pentru cultură”, ne oferă o dare de seamă cu multe detalii despre o astfel de petrecere, un ,,bal din Roșa din 4 sept. 1898”.

Să nu uităm că la Roșa funcționa un cabinet de lectură și locuitorii își doreau construirea unei ,,Case Național”e. La 28 mai 1911 Cabinetul de lectură ,,Stânca” din Roșa a organizat o întâlnire poporală cu sprijinul reprezentanților societăților ,,Junimea”, ,,Dacia”, ,,Bucovina” și ,,Moldova”.

Un moment deosebit din activitatea ,,Junimii” s-a petrecut în satele de peste Prut. ,,Aceste petreceri se aranjează atât în satele curat românești, dar mai ales în satele înstrăinate de peste Prut, unde grănicerii lui Ștefan cel Mare, sub vitrega stăpânire austriacă și-au perdut limba strămoșească, nu însă și conștiința națională.”[14]În acest context, în anul 1920 au fost organizate excursii în Basarabia, în județul Hotin, iar moldovenii i-au întâmpinat pe membrii societății cu multă bucurie. Aceștia le-au dăruit cărți copiilor și iconițe patriotice, au fost înființate cabinete de lectură cu îndemnul pentru tineri de a merge la școală și pentru toți locuitorii să păstreze valorile culturale naționale.

Un obiectiv principal al societății l-a constituit sprijinirea bibliotecilor din interiorul acestor cabinete de lectură prin donații de cărți. Astfel că în perioada 1911-1912 au fost donate cărți la cabinetul de lectură din Poiana Mărului din Ardeal, acest cabinet a fost înființat de către Gh. Guiman, membru activ al ,,Junimii”, originar din acea zonă. Studenții continuă tradiția și în anii 1913-1914 sunt oferite cărți Școlii Primare din Sf. Ilie și școlii din Pătrăuți, județul Suceava.[15] În anul ,,1922-1923 s-au donat cărți: cabinetului de lectură ,,Prințul Carol” din Mahala , la ,,Doina” din Râpa de Sus (Ardeal), la ,,Dragoș Vodă” din Poieni pe Suceava, la ,,Principesa Elena” din Ostrița, la cercul cultural din Cuciurul Mare, iar cabinetului de lectură ,,Sentinela” din Ostrița suma de 255 lei”.[16] Prin deciziile plenare ale societății din anii 1900, 1904, 1905, 1906 s-a stabilit ca duminica cabinetele de lectură să fie vizitate de către doi membri ai ,,Junimii”. Aceștia aveau misiunea de a ține discursuri pe anumite teme, făceau donații de carte, reviste și ziare și întrețineau atmosfera culturală din cabinete.

---

[11] Paul Anghel, Societatea Academică ,,Junimea” din Cernăuți 1878-1938, Editura Fundația Culturală ,,Alexandru Bogza”, Câmpulung Moldovenesc, 1997,p.26.
[12] Constantin Loghin, Societatea pentru cultură și literatură română în Bucovina(1862-1942), La 80 de ani, istoric și realizări, Editura ,,Mitropolitul Silvestru” Cernăuți, 1943, p.197.
[13] Ibidem, p.188.
[14] *** Raportul Societății Academice Române ,, Junimea’’ din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/26, Editura ,,Glasul Bucovinei “,Cernăuți, 1926, p.62.
[15] Ibidem , p.73.
[16] Ibidem.

După Primul Război Mondial și înfăptuirea României Mari se spera ca misiunea de emancipare culturală să fie preluată de guvernul român prin politici culturale naționale, dar situația internă de consolidare a statului și de integrare a provinciilor a fost prioritară. În contextul istoric dat, organizațiile studențești, societățile culturale, asociațiile, arcășiile și alte organizații din Bucovina și-au continuat activitatea în cadrul României Mari. Societatea ,,Junimea" își reia activitatea după Unire și între anii 1923-1924 a donat pentru cabinetul de lectură ,,Unirea" din localitatea Banila pe Siret, 1725 de lei iar cabinetul de lectură din Budeni a primit 38 de cărți. Cabinetului din Sf. Ilie i-au fost donate 50 de cărți, iar cel din Mihalcea a primit 50 de cărți. După o perioadă de liniște și dezvoltare, în urma conflictului cu vicarul general Arcadie Ciupercovici, la 31 Octombrie 1895, membrii societății erau nevoiți să părăsească camera presbiteriului și să-și caute un alt spațiu.[17]

La aniversarea jubileului societății, a fost inaugurat căminul studențesc din strada ,,Mitropolitul Silvestru" nr.7. În anul 1928, prin achiziționarea unei clădiri s-a împlinit visul studenților de la „Junimea", dar din cauza ,,unor dificultăți de ordin administrativ, generate de prezența mai multor chiriași, abia în 1931 s-a putut amenaja întreaga clădire conform destinației sale".[18] După această realizare, comitetul de conducere își dorea să continue investiția la acest cămin cu adăugarea unui etaj unde să-și desfășoare activitatea cabinetul de lectură și biblioteca societății.[19] Un merit deosebit în toate aceste demersuri sociale și culturale îl are profesorul Arcadie Dugan, membru de onoare al organizației.

La aniversarea celor 50 de ani de activitate, Societatea Academică ,,Junimea" din Cernăuți scotea în evidență rolul activ al organizației care, „Cu un entusiasm ce nu cunoștea margini și piedici, studențimea română a purtat facla culturii românești în toate satele și cătunele din Bucovina, înființând zeci de cabinete de lectură, biblioteci și arcășii." [20]

În anul 1930, Societatea ,,Junimea" și cabinetul de lectură au fost vizitate de către poetul Octavian Goga ,,care în câteva cuvinte înscrise în cartea vizitatorilor, creiază un adevărat cânt al tinereții: *Eu cred în tinerețe ca în forța de rezistență a neamului*".[21] Muzicianul George Enescu a vizitat ,,Junimea" în același an și lasă și el câteva gânduri în cartea de onoare. La 15 februarie 1931, scriitorul Mihail Sadoveanu a fost sărbătorit la vârsta de 50 de ani, iar la două zile de la acest eveniment, romancierul Liviu Rebreanu a făcut o vizită organizației studențești și notează cu simpatie și prietenie în cartea cititorilor. Activitatea societății se diversifică prin șezători culturale cu lecturi din operele originale ale membrilor societății, organizarea unui festival la Teatru Național unde Dragoș Vitencu a vorbit invitaților despre însemnătatea istorică a zilei de 10 mai.[22]

În anul 1934, la 30 de ani de la apariția revistei ,,Junimea literară", societatea a sărbătorit cu mare fast această aniversare deoarece a avut „o deosebită importanță în istoria culturală și națională a Bucovinei, aproape tot ce are Bucovina mai înalt și mai select a ținut să ia parte la această serbare jubiliară, care a avut loc în seara zilei de 17 mai, în sala Teatrului Național".[23] Directorul revistei, dr. Ion Nistor, le-a vorbit invitaților despre ,,trecutul zbuciumat și glorios al tineretului grupat sub cutele steagului tricolor al *Junimii* cari au editat în anul 1904 revista Junimea-literară, cu scopul să le servească de mijloc pentru o mai intensă și mai rodnică propagandă culturală și națională".[24]

---

[17]*** Raportul Societății Academice Române „ Junimea'' din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/26, Editura ,,Glasul Bucovinei ",Cernăuți, 1926, p.74-75.
[18] Dan Jumară, Societățile culturale academice românești din Bucovina în perioada interbelică, Editura Alfa, Iași, 2005, p.235.
[19] Societatea Academică ,, Junimea" din Cernăuți, Raport anual 1927-1928, Editura Junimea, Cernăuți, p.27
[20] Ibidem, p.7-8.
[21] ***Raportul Societății Academice Române Junimea din Cernăuți asupra anilor 1930/31-1933/34, Editura Junimii, Cernăuți, 1934, p. 5.
[22] Ibdem, p. 5-11.
[23] Ibidem, p.12.
[24] ***Raportul Societății Academice Române Junimea din Cernăuți asupra anilor 1930/31-1933/34, Editura Junimii, Cernăuți, 1934, p.12.

La 20 iulie 1934 a fost înființat, la Solca, un cabinet de lectură în onoarea membrului emerit Ilie E. Torouțiu, istoric cultural, în semn de mulțumire pentru donația sa de 1000 de cărți, iar biblioteca a primit numele său. Cabinetele de lectură de la sate, înființate înainte de Primul Război Mondial, au reprezentat pentru comunitatea locală ,,mici fortărețe de rezistență națională și morală"[25]

Proiectele culturale externe ale organizației s-au intensificat prin donații de carte pentru bibliotecile populare care aveau puține cărți pe rafturi. Membrul emerit, Ilie E. Torouțiu a donat 1000 de cărți, la rândul lor, acestea au fost donate cabinetelor de lectură din următoarele localități:

1. ,,Arboroasa" din Iordănești;
2. Cabinetului de lectură din Lipcani;
3. ,,Pana" din Straja;
4. ,,Tricolorul" din Clocucica;
5. ,,Luceafărul" din Pietriceni;
6. ,,Făclia" din Cosmin;
7. ,,Mihai Eminescu" din Cupca;
8. ,,Reînvierea" din Valea-Seacă;
9. ,,Școala primară mixtă" din Mitocul Dragomirnei;
10. ,,Junimea" din Bănila;
11. ,,Societatea arcășească" din Vicovul de jos;
12. ,,Luceafărul" din Bănceşti;
13. Biblioteca „Ilie E. Torouțiu" din Solca".[26]

Membrii Societății ,,Junimea" au avut la dispoziție în cadrul sediului central un cabinet de lectură cu cinci secții. Secția literară era condusă de bibliotecara Coralia Calin, studentă la litere, în fruntea secției muzicale se aflau Aspazia Bucevschi, studentă la litere și Radu Bâcu, student la litere. Conducerea secției teatrale era reprezentată de Alexandru Cuparencu, student la facultatea de drept, secția juridico-economică l-a avut în frunte pe studentul la drept Modest Grigorcu, iar secția sportivă fusese condusă de Leonida Bâcu, de asemenea, student la drept.

Pe lângă cabinetul de lectură al organizației, a fost amenajată o bibliotecă cu fond bogat de carte și periodice în limba română. Publicațiile erau puse la dispoziția cititorilor și proveneau din achiziții și donații din partea membrilor și simpatizanților. În anul administrativ 1925-1926, conform *Raportului Societății*„Junimea", fondul bibliotecii s-a îmbogățit cu 148 de cărți.

În cursul anului administrativ menționat, cititorii au împrumutat de la bibliotecă 341 de cărți, iar societatea a făcut donații de publicații seriale și cărți către bibliotecile populare.

Organizația studențească s-a implicat și în anii următori în dezvoltarea fondului de carte din biblioteca proprie, dar au contribuit și la dezvoltarea bibliotecile populare din mediul rural. Acest studiu va fi continuat prin cercetarea activității societăților și a rolul lor în organizarea cabinetelor de lectură și a bibliotecilor populare din Bucovina.

Pe bună dreptate D. Vatamaniuc spunea că ,,Societatea *Junimea* este cea mai importantă *reuniune* studenţească din Bucovina, prin buna organizare şi activitatea culturală îndelungată desfăşurată în Ţara de Sus a Moldovei între 1878 şi 1938"[27]. ,,Junimea" a reușit, prin manifestările culturale organizate și prin cabinetele de lectură înființate, să pătrundă în lumea satelor și să contribuie la păstrarea identității naționale, la conservarea tradițiilor românești și la promovarea unui climat de socializare între intelectuali și țărani.

BIBLIOGRAPHY

[25] Ibidem, p.13.
[26] Ibidem, p. 14.
[27] D. Vatamaniuc, Societatea „Junimea" din Cernăuţi, În lumina documentelor, Analele Bucovinei, TOM V, 1, Editura Academiei, Rădăuți. 1998, pp..81-95.

Grigoroviță, Mircea, Din istoria culturii în Bucovina (1775-1944), Editura Didactică și Pedagogică, R.A.-București, 1994;
Iacobescu, Mihai, Din istoria Bucovinei, vol. I 1774-1862, Academiei, Bucureşti, 1993;
Jumară, Dan, Societățile culturale academice românești din Bucovina în perioada interbelică, Editura Alfa, Iași, 2005;
Loghin, Constantin, Societatea pentru cultura și literatura română în Bucovina (1862-1942) La 80 de ani Istoric și realizări, Cernăuți, 1943;
Nistor, Ion, Istoria Bucovinei, Editura Humanitas, Bucureşti,1991;
Paul Anghel, Societatea Academică ,,Junimea" din Cernăuți 1878-1938, Editura Fundația Culturală ,,Alexandru Bogza", Câmpulung Moldovenesc, 1997;

***Raportul Societății Academice Române ,,Junimea" din Cernăuți asupra anilor administrativi 1908/9-1925/6 (de la 9 noiembrie 1908 până la 9 noiembrie 1926), Editura ,,Glasul Bucovinei", Cernăuți, 1926;
***Raportul Societății Academice Române Junimea din Cernăuți asupra anilor 1930/31-1933/34, Editura Junimii, Cernăuți, 1934;
Societatea Academică ,,Junimea" din Cernăuți, Raport anual 1927-1928, Editura Junimea, Cernăuți, 1928;
Vatamaniuc, Dimitrie, Societatea ,,Junimea" din Cernăuți, În lumina documentelor, Analele Bucovinei, TOM V, 1, Editura Academiei, Rădăuți, 1998.

THE RELATIONSHIP BETWEEN CHURCH AND THE POLITICAL POWER IN THE DANUBIAN PRINCIPALITIES (1834-1848)

Emil-Marian Manea

PhD Student, University of Bucharest

Abstract: Under the military occupation of the Russian Empire, in the years 1831 and 1832, the Organic Regulations, the first documents with a constitutional role in the modern sense, were applied in Wallachia and Moldova. The relationship between the Church and the political power during the statutory reigns was sometimes tense, hospodars seeking to control the activity of the hierarchs or even impose their authority without taking into account the Organic Regulations. There have also been fruitful collaboration moments. During this period, the hospodars were Alexandru D. Ghica, Gheorghe Bibescu and Mihail Sturdza, and the representatives of the Orthodox Church were the metropolitans Veniamin Costachi, Meletie Lefter and Neofit II.

Keywords: State, Churh, conflict, colaboration, Principalities

Introducere

În anul 1830, sub autoritatea lui Pavel Kiseleff, și-au încheiat lucrările la București subcomisiile de redactare a Regulamentelor Organice pentru cele două Principate. În urma sancționării lor de către Consiliul țarului din Petersburg, ambele texte au fost adoptate de Extraordinara Obștească Adunare de Revizie din fiecare Principat și au întrat în vigoare în anul 1831 pentru Țara Românească, respectiv în 1832 pentru Moldova[1].

Relația dintre Biserică și puterea politică în timpul domniilor regulamentare a fost uneori încordată, domnii urmărind să controleze activitatea ierarhilor sau chiar să își impună autoritatea asupra lor, fără a ține seama de prevederile Regulamentele Organice[2]. În această situație, Veniamin Costachi, deși se afla în scaunul mitropolitan încă din anul 1803, a fost obligat să se retragă în 1842 ca urmare a intervenției autoritare a domnului Moldovei, Mihail Sturdza. Ca urmaș al lui Veniamin Costachi, domnitorul l-a adus pe Meletie Lefter „Brandaburul", un om al său, dar care a murit din cauza holerei în 1848. În continuare puterea politică a numit locțiitori până la alegerea lui Sofronie Miclescu, în 1851[3].

În Țara Românească, datorită amestecului puterii laice, Grigorie Dascălul a fost determinat să se retragă definitiv din scaunul metropolitan încă din anul 1834. Apoi, domnitorul Alexandru Ghica

[1] *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, vol. I, ediție îngrijită de Paul Negulescu și George Alexianu, Întreprinderile „Eminescu", București, 1944, pp. V-VIII. Pe tot parcursul elaborării documentelor, dar și în perioada aplicării lor au existat pretutindeni nemulțumiri sau frământări concretizate prin refuzul de a forma subcomisiile de redactare, alocuțiuni, anecdote, proteste sau prin mișcări revoluționare. Vezi: Cătălin PUNGĂ, Zamfira PUNGĂ, „Mișcări sociale din Moldova, premergătoare revoluției de la 1848", în: *Ioan Neculce – Buletinul Muzeului de Istorie a Moldovei* (serie nouă), XXI (2015), p. 44.

[2] Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* ediția a III-a, Editura Trinitas, Iași, 2008, pp. 28-29 și 44-45.

[3] Nicolae IORGA, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor,* vol. II, ediție îngrijită și prefață de I. Oprișan, Editura Saeculum, București, 2012, p. 341; Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii…,* p. 29.

l-a numit locțiitor pe episcopul Neofit al Râmnicului - susținut de Rusia[4] - , până în 1840 când acesta a fost ales mitropolit[5].

Biserica Ortodoxă din Țara Românească în timpul domniei lui Alexandru D. Ghica

Odată cu numirea sa, Alexandru Ghica (aprilie 1834 - 7 octombrie 1842)a păstrat Adunarea Obșteașcă și Sfatul administrativ, două instituții esențiale formate în timpul administrației generalului Pavel Kiseleff[6]. Relațiile lui Alexandru Ghica cu membrii Adunării Obștești se deteriorează în momentul în care domnul înlocuiește membrii executivului, în noul Guvern numind și doi frați ai săi[7]. Cei doi miniștri destituiți, Barbu Știrbei și Iordache Filipescu, sprijiniți de Gheorghe Bibescu vor conduce o opoziție din ce în ce mai puternică[8].

Din 1836, conflictul dintre domn și Adunare se adâncește pe marginea aprobării articolului adițional[9] din Regulament, propus de autoritățile ruse. Înaintată domnului, rezoluția cu votul negativ a fost semnată de episcopul Chesarie al Buzăului împreună cu 25 de deputați[10]. Cei din opoziție sunt avantajați de acel grup de patrioți adunați în jurul lui Ion Câmpineanu, dar și de adversitatea constantă față de domn a lui Robert Colquhoun, consul al Marii Britanii la București[11].

Informat de rezoluția citită de episcopul Buzăului, consulul rus, Ruckmann a cerut domnului să dizolve Adunarea munteană și să adopte măsuri aspre la adresa semnatarilor. Totuși, în mai 1838 Adunarea a reluat ședințele de lucru și a votat „în silă" întregul text modificat al Regulamentului[12]. Deși reușește să împiedice planurile „partidei naționale" și ale Societății lui Ion Câmpineanu, Alexandru Ghica avea să se confrunte cu o nouă conspirație mult mai radicală, cea condusă de Mitică Filipescu[13]. Sfârșitul domniei lui Al. Ghica era anticipat în cursul anului 1841 de atacurile tot mai virulente la adresa sa din partea marilor boieri și a înaltului cler. Un rol important a revenit de data aceasta mitropolitului Neofit, în calitatea sa de președinte al Adunării Obștești. Într-o serie de memorii adresate înalților demnitari ruși (decembrie 1840) - între care, cancelarului Nesselrode sau chiar țarului - mitropolitul îl acuza pe domn de toate relele societății, și anume de „nedreapta împărțire a slujbelor", de manifestările spiritului liberal, pe care le tolera și starea precară în care se aflau țăranii[14]. În consecință, scria ierarhul, „era necesar un control mai riguros din partea reprezentanților Rusiei"[15]. În primăvara anului următor, un alt ierarh al Bisericii, episcopul Ilarion

---

[4] Gheorghe PLATON, „Domniile regulamentare (1834-1848/1849)", în *Istoria românilor,* vol. VII, tom I, *Constituirea României Moderne,* Editura Enciclopedică,București, 2015, p. 107. [în continuare se va cita *Istoria Românilor*, VII, I]

[5] Nicolae ISAR,*Din istoria generației de la 1848. Revoluție – exil – destin istoric,* Editura Universitară, București, 2006, p. 17.

[6] Alexandru Ghica, fratele fostului domn al Țării Românești ocupase mai multe funcții importante în stat, iar în momentul numirii (38 de ani) se bucura încă de aprecierea generalului rus, Pavel Kiseleff. Vezi: *Istoria Românilor*, VII, I, p. 107; Elias REGNAULT, *Histoire sociale et politique des Principautés Danubiennes*, Imprimerie de A L'Abroue, Paris, 1855, p. 188; Ioan C. FILITTI, *Domniile române sub Regulamentul Organic 1834-1848*, Editura Socec, București, 1915, pp. 114-115.

[7] Anatoly Nikolaievich DEMIDOV, *Esquisses d'une voyage dans la Russie méridionale et la Crimée,* Rousseau Libraire, Paris, 1838, pp. 17-18.

[8]Nicolae IORGA, *Viața și domnia lui Barbu Știrbei,* Tipografia „Neamul Românesc", Vălenii de Munte, 1910, p. 29.

[9] Articolul inserat prevedea ca orice modificare a Regulamentului Organic să se facă decât prin "dezlegarea" Înaltei Porți și prin „primirea" Rusiei. Vezi: *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, I, p. XI; Eudoxiu de HURMUZAKI, *Documente privitoare la Istoria Românilor (1802-1849),* volumul IV.Supliment I, adunate, coordonate și publicate de D. A. Sturdza, București, 1891, p. 464 [în continuare se va cita: Hurmuzaki, *DIR*, IV, I]; Ioan C. FILITTI, *Domniile române…,* p. 39.

[10]*Analele Parlamentare ale României*, Tomul VII, Partea I. *Adunarea obștească a Țării Românești (1837),* Imprimeria Statului, București, 1896, pp. 525-528. [în continuare se va cita: Analele Parlamentare, VII, I].

[11]*Istoria Românilor*, VII, I, p. 108. Într-o scrisoare către Vasile Alexandri, Ion Ghica nota că opoziția se sprijinea în lupta sa pe doi „din prelații cei mai cuvioși și mai învățați", pe Ilarion al Argeșului și Chesarie al Buzăului. Vezi: Ion GHICA, *Scrisori către Vasile Alexandri*, editor Radu Cârmacea, Editura Humanitas, București, 2014, pp. 375-376.

[12]*Istoria Românilor*, VII, I, p. 117.

[13] Nicolae Isar, *Istoria modernă a românilor (1774/1784-1918),* Editura Universitară, București, 2006, pp. 99-100.

[14]Hurmuzaki, *DIR*, IV, I, pp. 500-503; *Istoria Românilor*, VII, I, p. 116.

[15] Nicolae Isar, *Istoria modernă...,* p. 100;După moartea mitropolitului Grigorie Dascălul, activitatea politică a lui Neofit nu a fost conform intereselor stăpânirii. Astfel, în corespondența cu reprezentanții Rusiei critică acțiunile

al Argeşului - cunoscut şi pentru acţiunile sale din timpul revoluţiei lui Tudor Vladimirescu - nu a pregetat să aducă critici aspre la adresa domniei chiar în timpul şedinţelor din Adunare(martie 1841)[16].

Biserica Ortodoxă din Ţara Românească în timpul domniei lui Gheorghe Bibescu

După destituirea lui Alexandru Ghica, Adunarea Obştească Extraordinară a Ţării Româneşti a ales ca domn pe Gheorghe Bibescu (20 decembrie 1842-12 iunie 1848), respectând dispoziţiile din Regulamentul Organic[17]. Abaterile ulterioare de la Regulamentul Organic l-au determinat pe mitropolitul Neofit să sesizeze autorităţile ruseşti şi pe generalul Pavel Kiseleff [18], mai ales că noul domn viza trecerea veniturilor mănăstireşti sub controlul statului. Ca urmare, înţelegerea noului domnitor cu forul legislativ nu a existat mult timp, o puternică criză politică ivindu-se în timpul dezbaterilor proiectelor de legi, mai ales ale celor referitoare la instanţele de judecată, la moştenirile soţilor în cazul unui divorţ[19] sau la concesionarea minelor din ţară către rusul Alexandru Trandafilof[20]. Aprobarea penultimului proiect menţionat era în interesul personal al domnului, întrucât voia să-i fie acceptat divorţul de sotia sa, Zoe Brâncoveanu (născută Mavrocordat), pentru a se căsători cu Maria Ghica (născută Văcărescu), care divorţa şi ea de Costache Ghica. Evenimentele din jurul celor două divorţuri au fost urmărite cu mult interes de boieri, cler şi de către diplomaţii europeni pe parcursul anilor 1843-1845. Proiectul de lege şi năzuinţele domnului pentru obţinerea celor două divorţuri au întâmpinat - îndeosebi - opoziţia mitropolitului Ţării Româneşti, Neofit al II-lea, cel care avusese un ascendent politic remarcabil, creat prin rezistenţa în faţa abuzurilor fostului domn, Alexandru Ghica[21].

Proiectul de lege elimina, printre altele, prevederile prin care soţul înşelat primea ½ din zestrea soţiei adultere[22], însă un amendament propus de Adunare a solicitat ca „bărbatul ce hrăneşte ţiitoare" (referire la Bibescu) să plătească femeii rănite (referire la Zoe) ½ din întreaga zestre. Apoi, atât bărbatul vinovat (referire la Bibescu) cât şi femeia adulteră (referire la Maria Ghica) să fie exilaţi. Aflat într-o circumstanţă delicată, domnitorul Gheorghe Bibescu a fost obligat să renunţe la proiect. În schimb, cu aprobarea Porţii şi a Rusiei a reuşit să suspende lucrările Adunării[23], guvernând ţara de unul singur până în anul 1846. Suspendarea Adunării Obşteşti a generat alte

---

Guvernului, ceea ce îl determină pe Alexandru Ghica să-l mustre în mod public. Vezi: Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* p. 46.

[16]Gheorghe ADAMESCU, *Epoca regulamentară din punct de vedere politic şi cultural*, în *Literatură şi Artă Română*, II (1899), nr. 5, p. 299.

[17] Dintre clerici, mitropolitul şi episcopii erau membri de drept. Vezi: Frédéric DAMÉ, *Histoire de la Roumanie contemporaine(1822-1900),* Editeur Felix Alcan, Paris, 1900, p. 24; Cristian PREDA, *Rumânii fericiţi. Vot şi putere de la 1831 până în prezent,* Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 54;Gheorghe ADAMESCU, *Epoca regulamentară...*, p. 299; Keith HITCHINS, Românii 1774-1866, ediţia a III-a, traducere din engleză de George Potra şi Delia Răzdolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 212.

[18]*Istoria Românilor*, VII, I, p. 121. Încă din 1843 exista o preocupare comună pentru reglementarea arendării proprietăţilor deţinute de Biserică. Vezi: A. D. XENOPOL, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ediţia a III-a, volumul XI. *Istoria politică a Ţărilor Române de la 1822-1848*, Editura „Cartea Românească", 1927, Bucureşti, p. 151.

[19] Proiectul viza actualizarea Legiuirii Caragea, aflată în vigoare în acea perioadă. Vezi: Petre STRIHAN, „Un divorţ domnesc", în *Magazin istoric,* XXVII (1969), nr. 6, p. 69.

[20] Interesele Rusiei se loveau de atitudinea mitropolitului, capul opoziţiei în afacerea concesiunii. Din acest motiv, consulul Daschkoff i-a comunicat o depeşă ministerială „care exprima indignarea împăratului împotriva acestui prelat". Vezi: B. A. (Billecoq Adolphe?), *La Principauté de Valachie sous le hospodar Bibesco,* Imprimeur Wrouters Frères, Bruxelles, 1847, p. 137.

[21] Petre STRIHAN, „Un divorţ domnesc", p. 70.

[22] Contemporanii săi considerau că prin acest proiect încerca să obţină dreptul asupra zestrei soţiei sale pentru a o dărui Mariei Ghica. Vezi: Elias REGNAULT, *Histoire sociale...*, p. 373. A. D. Xenopol dezminte aceste acuzaţii, spunând că nu au un fundament real. Vezi: A. D. XENOPOL, *Istoria românilor...*, XI, nota 47, p. 152; Totuşi, domnitorul înfiinţează o epitropie pentru a gestiona averea soţiei sale. Preşedintele acestei epitropii a fost numit episcopul Chesarie al Buzăului. Vezi „Actul de înfiinţare a Epitropiei"în: Gheorghe BIBESCU, *Din istoria contemporană a României 1842-1849. Până când?*, documente adunate de Gr. Tocilescu, Imprimeria Socecu, Bucureşti, 1901, pp. 76-78.

[23] Charles JELAVICH, Barbara JELAVICH, *Formarea statelor naţionale balcanice (1804-1920),* traducere de Ioan Creţiu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 121. *Istoria Românilor*, VII, I, p. 122.

abuzuri de putere din partea domnului. Astfel, mitropolitul pierde custodia Fondului Central în care se aflau veniturile mănăstirilor autohtone, trezoreriile private ale fiecărei episcopii vacante, depozitele mănăstirilor închinate fără egumen și cele ale moșiilor bisericești[24]. Însă problema unui dublu divorț - mai întâi al Mariei Ghica de soțul său - rămânea nerezolvată, deoarece singurul acord trebuia obținut de la mitropolit[25]. Cererea scrisă și înaintată Mitropoliei de către Maria Ghica a fost respinsă pe motiv că „răceala" dintre soți nu constituia un fundament canonic pentru despărțire. Considerând căsătoria o taină, mitropolitul mărturisea într-o corespondență că ar fi respins divorțul chiar dacă ar fi existat un alt temei[26].

Împotrivirea mitropolitului Neofit a stârnit antipatia publică față de domn, cauzată de intenția divorțului de o soție bolnavă pentru a avea liberă calea spre o nouă căsătorie. Sprijinit de politicienii și diplomații europeni mai apropiați, Gheorghe Bibescu a reușit să folosească conflictul în favoarea sa, respectiv puterea politică împotriva Bisericii[27]. Pentru domn, răspunsul negativ a reprezentat motivul lansării recursului la Patriarhul Constantinopolului, superiorul ierarhic al mitropolitului Neofit. Întrucât cererea a fost respinsă și la Constantinopol, Gheorghe Bibescu a ales o ultimă soluție extremă: demersul însoțit de o sumă consistentă de bani și obținerea înlocuirii patriarhului. Noul patriarh, mai „mlădios" decât primul a aprobat cele două divorțuri, cerând jurământul a trei boieri care mărturiseau că în situația familiei Ghica, singurul vinovat a fost soțul[28].

După sosirea deciziei noului patriarh, mitropolitul Neofit a refuzat să oficieze cununia. A numit „rușinoasă" hotărârea patriarhului, iar în locul său, episcopul Chesarie al Buzăului a oficiat slujba religioasă[29]. Deși în corespondența cu țarul și cu Pavel Kiseleff, ierarhul continua să scrie despre acțiunile domnului, singura dispoziție oficială în privința căsătoriei a fost aceea de a nu se oficia în capitală Te Deumul din ziua nunții. De altfel, nu a mai contestat niciodată decizia patriarhului, iar în septembrie 1855 a acceptat să boteze copilul celor doi, născut încă din anul 1844 și legitimat prin căsătorie. În privința antipatiei poporului, Bibescu s-a folosit de căsătoria cu „Mariția cea frumoasă", transformând situația încordată în ocazia organizării la Focșani a unor sărbători comune între moldoveni și munteni[30].

În a doua parte a domniei sale Gheorghe Bibescu a adoptat, în colaborare cu noua Adunare Obștească, o serie de noi legi, moment de colaborare fructuoasă între domn și mitropolit. Încă din anul 1843 mitropolitul Neofit își adusese întreaga contribuție pentru eliberarea robilor domnești, semnând la 22 martie „Legea pentru desființarea dajnicilor de sub administrația Vorniciei Temnițelor"[31]. În toamna anului următor, scriitorul Cezar Boliac publică în revista „Foaie pentru minte, inimă și literatură" un articol prin care îi îndeamnă pe toți intelectualii să susțină abolirea

[24] La scurt timp, sumele din Fond au scăzut drastic, iar pentru a acoperi această delapidare Guvernul anunța – fără a fi solicitat – că va reconstrui bisericile a patru mănăstiri din munți, precum și biserica episcopiei de Argeș, ceea ce nu s-a întâmplat. Vezi:B. A. (BILLECOQ Adolphe?), *La Principauté de Valachie sous le hospodar Bibesco,* pp. 155 și 158.

[25] Până în 1831, domnul exercita o putere absolută, chiar și față de mitropolit. După Regulamentul Organic, puterea domnului era limitată de Adunarea Obștească, în fruntea căreia se afla mitropolitul. Ori, Neofit al II-lea, de origine grecească, cultivat, cu o gândire politică fină și cu principii apropiate diplomaților ruși, nu s-a lăsat pradă demersurilor făcute de domn. Vezi: Petre STRIHAN, „Un divorț domnesc", p. 70.

[26]Hurmuzaki, *DIR*, IV, I, p. 557; Ierarhul nu uita că potrivit Regulamentului Organic a fost numit președinte al Adunării Obștești, acum desființată prin hotărârea domnului muntean. Vezi: Petre STRIHAN, „Un divorț domnesc", p. 70.

[27] Avea susținerea marelui diplomat rus M. Dachkoff. Vezi: A. UBICINI, *L'Univers ou histoire et description de tous les peuples,* partea a II-a: *Provinces d'origine roumaine,* Imprimeurs de L'Institut de France, Paris, 1856, p. 169.

[28] Cei doi patriarhi sunt Gherman al IV-lea (1842-1845), respectiv Meletie al III-lea (1845). Vezi: Ioan Marin MALINAȘ, *Dipticon sau cronologie patriarhală și imperială,* vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014, p. 80; Jean Michel CANTACUZÉNE, *Millee ans dans les Balkans*, Editions Christian, Paris, 1992, p. 291.

[29]Hurmuzaki,*DIR,* XVII, p. 1072.

[30] Nașii au fost domnul și doamna Moldovei, iar pentru câteva zile cele două jumătăți ale Focșanilor au devenit un loc al „unirii" dintre românii Principatelor Dunărene, însă mijloacele prin care s-au întâmplat acestea vor fi supuse din nou satirei și blamării câțiva ani mai târziu. Vezi: Dan PRODAN, „Mihai Eminescu și istoria Imperiului Otoman", în *Acta Moldaviae Septentrionalis,* volumul II, Editura Axa, Botoșani, 2002, p. 63.

[31]*Analele Parlamentare,* XII, I, p. 424.

robiei țiganilor, căci „religia, interesul statului și duhul înaintării noroadelor ne va fi în ajutor”[32]. La sfârșitul anului 1846, Gheorghe Bibescu primește sfatul lui Pavel Kiseleff și acceptă organizarea alegerilor pentru o nouă Adunare Obștească, în care majoritari se vor găsi susținătorii săi[33]. Astfel, prima lege adoptată care a vizat Biserica a fost cea referitoare la abolirea robiei țiganilor care aparțineau Mitropoliei, eparhiilor sufragane, moșiilor mănăstirești, schiturilor și tuturor bisericilor (11 februarie 1847)[34]. Deși din partea mănăstirilor au existat o serie de scrisori către domn prin care era rugat să nu le văduvească de forța de muncă și să amâne cu un an exercitarea legii, restul clerului în frunte cu mitropolitul au fost de acord cu această măsură firească și necesară[35].

În aprilie 1847 au reapărut tensiunile dintre domn și mitropolit pe seama „Legii pentru orânduirea averii și veniturilor Mitropoliei și Episcopiilor, și pentru îmbunătățirea soartei clerului”[36]. Proiectul cuprindea și reglementări pentru funcționarea celor patru seminarii din țară. Întrucât urma să se stabilească ca bugetul necesar să fie validat în fiecare an de către domn, ierarhul a părăsit ședința, lăsând aprobarea legii pe seama Adunării[37]. În toamna aceluiași an, în urma mai multor memorii către Imperiul Rus, Gheorghe Bibescu a obținut acceptul pentru desființarea Epitropiei Sfântului Mormânt, mănăstirile închinate fiind obligate să plătească anual statului suma de 1.500.000 lei începând cu 1848[38].

Declanșarea revoluției din 1848 l-a împiedicat pe Gheorghe Bibescu să aplice toate proiectele legislative, iar refuzul de a urma calea revoluționară a suprimat speranțele celor care văzuseră în el un susținător al emancipării politice și sociale[39].

Biserica Ortodoxă din Moldova în timpul domniei lui Mihail Sturdza

În momentul numirii sale pe tronul Moldovei, Mihail Sturdza (aprilie 1834-iunie l849) era deja cunoscut pentru funcțiile deținute în timpul ocupației militare rusești[40]. Spre deosebire de omologul său din Țara Românească, domnul moldovean a reușit să se impună[41] în cadrul conflictului cu Adunarea. În noiembrie 1835 mai mulți „proprietari cu familie” îi adresează un Memoriu[42] în care îi aduc, printre altele, următoarele acuze: stabilirea unor înțelegeri cu

---

[32] Cezar BOLIAC, „Către scriitorii noștri”, în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* 1844, 2 octombrie, nr. 40, pp. 315-316. Regulamentul Organic din 1831 împărțea țiganii în trei categori: ai statului, ai Bisericii și ai particularilor, iar noile legi constituiau o etapă importantă al unui îndelungat proces. Despre instituția robiei în Principatele Române, vezi: J. A. VAILLANT, *Les romes. Histoire vraiae des a vrais bohémiens,* Editeur E. Dentu, Paris, 1857,pp. 305-353; Viorel ACHIM, *Țiganii în istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1998, 202 p.; Venera ACHIM, „Statistica țiganilor în Principatele Române în perioada 1830-1860”, în *Revista istorică,* XVI (2005), nr. 3-4, pp. 97-122.

[33]Nicolae ISAR, *Istoria modernă a românilor*. Partea I: *1774-1848*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Fundației România de Mâine, București, 2005, p. 130. HURMUZAKI, *DIR*, XVII, p. 110.

[34] Arhivele Naționale – Direcția Municipiului București, nr. inv. 299, fond *Mitropolia Ungro-Vlahiei (1818-1895)*, dosar 1181/1847, f. 4; Ioan C. FILITTI, *Domniile sub Regulamanetul Organic*, p. 86.

[35] În privința robilor care aparțineau particularilor, Guvernul revoluționar din 1848 înființează o „Comisie pentru eliberarea robilor”, unul dintre membrii ei fiind arhimandritul Iosafat Snagoveanu. Ca urmare a intervenției armatei lui Fuad Pașa, caimacamul Constantin Cantacuzino stabilește că „toate acturile slobozite în vremea revoluției în privința robilor particularilor rămân desființate”. Vezi: Cornelia BODEA, *1848 la români. O istorie în date și mărturii*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 536-537; George POTRA, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România,* Editura „Mihai Dascăl Editor”, București, 2002, p. 110.

[36]HURMUZAKI, *DIR,* XVIII, pp. 9-12.

[37] Nicolae IORGA, *Istoria românilor.* volumul IX. *Unificatorii,* Editura Enciclopedică,București, 2015, p. 54; HURMUZAKI, *DIR*, XVIII, pp. 7-12.

[38] Instituția Epitropiei Sf. Mormânt era înființată încă din 1830 de către egumenii greci pentru a-și apăra propriile interese și pentru a se opune intervențiilor statului român. Vezi: Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* p. 45.

[39]*Istoria Românilor*, VII, I, p. 124.

[40]În timpul administrației lui Jeltuhin a fost unul dintre membrii Comisiei care s-au ocupat cu redactarea Regulamentului Organic, iar în timpul lui Pavel Kiseleff a ocupat funcția de mare vornic, apoi pe cea de mare vistiernic. Vezi: *Istoria Românilor*, VII, I, p. 124. Keith HITCHINS, *Românii 1774-1866*, pp. 213-214.

[41]Keith HITCHINS, *Românii...*, p. 214; Neagu DJUVARA, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne,* Ediția a VIII-a, traducere din franceză de Maria Carpov, Editura Humanitas, București, 2013, p. 383.

[42]*Uricarul sau Colecțiune de diferite acte care pot servi la istoria românilor*, sub redacția lui Teodor Codrescu, vol. VIII, Editura Buciumul Român, Iași, 1886, p. 125.

mitropolitul Veniamin Costachi, aflat sub influența lui Nicolae Canta[43] și transformarea Adunării Obștești într-un „instrument al voinței sale”[44]. În realitate, domnul Moldovei urmărea controlul politic al Mitropolitului și al Bisericii prin așezarea veniturilor acesteia în subordinea Statului[45]. Mitropolitul își propusese să administreze averile Bisericii cât mai corect posibil, fără să accepte amestecul autorităților laice, așa cum ar fi dorit Mihail Sturdza[46].

Unul dintre obiectivele domnului a fost achitarea datoriilor țării, astfel că amestecul în treburile Bisericii (deținătoare de pământuri și venituri) a fost o caracteristică constantă pe tot parcursul domniei sale. În acest sens, Legea din 1835 prevedea administrarea averilor mănăstirilor neînchinate de către o autoritate laică centrală[47], iar în anul următor domnul îl anunța pe baronul Ruckman că a pregătit „un proiect de lege asupra veniturilor Mitropoliei și Episcopatelor, care va aduce la dispoziția caselor de binefacere un venit anual de ½ milion”[48]. În anul 1839 îi scria aceluiași diplomat că Eparhiile și-au achitat datoriile, în timp ce Mitropolia le-a crescut. Prin urmare îi cere sprijinul pe lângă ierarh[49], iar într-o altă scrisoare îi arăta că „mijlocul sigur de a face pe Mitropolit să accepte măsurile propuse pentru stingerea datoriilor Mitropoliei, ar fi numirea logofătului Nicolae Canta ca logofăt al Dreptății”[50]. Dacă în această privință mitropolitul Veniamin Costachi a rezistat presiunilor, el nu a putut să se opună hrisovului domnesc din 30 martie 1839 prin care s-a înființat o Dicasterie pentru administrarea averilor mănăstirilor Secu și Neamț[51]. Cu toate acestea, din scrisoarea adresată de către domn consilierului rus Titow aflăm că în anul 1841 mitropolitul nu permitea mănăstirilor pământene să contribuie financiar către stat, deoarece nici cele închinate nu contribuiau. Drept urmare, Mihail Sturdza îi cere consulului să intervină pentru ca mănăstirile închinate să fie trecute sub același regim, mai ales că această măsură era prevăzută de Regulament[52].

În același timp, domnul urmărea ca statul - și el personal - să obțină cel puțin avantajul unor schimburi de moșii cu Mitropolia. Din scrisoarea consulului rus de la Iași, Kotzebue către Nesselrode aflăm că în 1841 Mihail Sturdza reușește să impună acceptarea unui astfel de schimb. În același timp, domnul își propusese să obțină și alte schimburi cu Mitropolia, prin intermediul

[43] Deși nepot al ierarhului, Nicolae Canta era cel mai controversat personaj al acelor vremuri. Nicolae Suțu îl descrie în memoriile sale ca pe o persoană cu o „faimă urâtă”, care știa foarte bine să profite de împrejurări. Vezi: *Memoriile principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871),*traducere din limba franceză, introducere, note și comentarii de Georgeta Penelea Filitti,Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, p. 130.

[44]*Uricarul sau Colecțiune de diferite acte…*, VIII, p. 132.

[45] Contemporanul său, Ștefan Scarlat Dăscălescu îl descrie ca având „un defect mare” (…), lăcomia nemărginită de avere și avariția exorbitantă”. Vezi: Nicolae IORGA, „Un cugetător politic moldovean de la jumătatea secolului al XIX-lea: Ștefan Scarlat Dăscălescu”, extras din *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice,* seria III, tomul XIII (1932), p. 39.

[46] Iorgu D. IVAN, „Mitropolitul Veniamin Costachi în lumina canoanelor”, în revista *Biserica Ortodoxă Română*, LXV (1947), nr. 1-3, pp. 92-93.

[47] Ioan C. FILITTI, *Domniile române…*, p. 517. Pus în fața unui fapt aproape împlinit, ierarhul a acceptat proiectul prin care bugetul era aprobat anual de către domn, moșiile mănăstirilor erau arendate - în prezența unui delegat al domnului – pe trei ani, iar datoriile mănăstirilor urmau să se achite în șapte ani. Vezi: *Analele Parlamentare*, V, II, p. 795.

[48]HURMUZAKI, *DIR*, V, I, pp. 515-516. Era calea legală prin care controlul statului se prelungea asupra averilor mitropoliei și eparhiilor sufragane, după modelul Rusiei, unde Biserica era controlată politic de către stat. Vezi: Frédéric DAMÉ, *Histoire de la Roumanie contemporaine(1822-1900)*, p. 23.

[49] Pentru a rezolva această problemă, Sturdza propunea ca mitropolitul să fie sesizat, să se numească o comisie pentru evaluarea veniturilor Mitropoliei, iar în cazul respingerii măsurilor aceste venituri să fie puse sub sechestru pentru achitarea datoriilor. Vezi: HURMUZAKI, *DIR*, VI, I, pp. 31-33.

[50]HURMUZAKI, *DIR*, VI, I, p. 35.

[51]*Istoria Românilor*, VII, I, p. 129.

[52] Problema era însă destul de sensibilă și își putea găsi rezolvarea decât prin negocierile Imperiului Otoman cu Rusia. Pentru domn, această solicitare reprezenta o modalitate prin care vrednicul ierarh putea fi prezentat într-o lumină negativă în fața rușilor, cei care susțineau pretențiile egumenilor greci de a fi scutiți de contribuție. Vezi: HURMUZAKI, VI, I, p. 355; Ioan C. FILITTI, *Domniile române...*, p. 517. Cătălin PUNGĂ, „Câteva considerații pe marginea unor nemulțumiri împotriva administrației domnitorului Mihail Grigorie Sturdza”, în *Cercetări istorice*, serie nouă, XXXIV (2015), Iași, pp. 244-245.

logofătului Nicolae Canta[53]. Preluarea prin schimb a unor astfel de moşii din Bucovina a dat naştere în anul 1842 unor semne de întrebare pentru Rusia, mitropolit şi moldoveni, mai ales că domnul era proprietar peste multe moşii chiar şi în Basarabia[54]. Însuşi mitropolitul Veniamin acceptase schimbarea unor moşii ale Mănăstirii Slatina, din Bucovina, în valoare de 50000 de galbeni, pe o moşie din Moldova, în valoare de 13000 de galbeni. Pentru acest schimb, ierarhul este mustrat într-o scrisoare anonimă şi este ameninţat cu moartea[55]. De teama unei revolte populare, Nicolae Canta, intermediarul schimbului de moşii a demisionat din funcţia publică, părăsind temporar oraşul împreună cu unchiul său[56].

În cele din urmă mitropolitul Veniamin şi-a înaintat demisia la 18 ianuarie 1842 cerând domnului aprobarea pentru a se retrage la Mănăstirea Slatina[57]. Preşedenţia Adunării Obşteşti a fost preluată de episcopul Romanului, Meletie Lefter „Brandaburul", începând cu şedinţa din 27 ianuarie 1842[58]. Mihail Sturdza primeşte demisia mitropolitului Veniamin cu o „simţitoare mâhniciune" şi adresează Adunării un ofis cu „închipuirea făcută spre liniştita petrecere şi repaosul bătrâneţilor Preasfinţiei Sale"[59].

După retragerea lui Veniamin Costachi s-a pus problema alegerii noului întâistătător al Moldovei. Numirea arhiereului Filaret Beldiman Apamias ca locţiitor îi atrage domnului un şir de observaţii din partea Patriarhiei, întrucât procedase „anticonaonic", această acţiune „fiind de competenţa Sinodului Ecumenic"[60]. În anul 1844, consulul rus Daskof a sosit la Iaşi pentru a influenţa numirea unui mitropolit care să susţină ulterior ideea subordonării Bisericii Ortodoxe din Moldova faţă de Biserica Moscovei[61], însă domnitorul a reuşit să evite acest control. Noul mitropolit ales (2-14 februarie) a fost Meletie Lefter „Brandaburul" (1844-1848), cu 81 de voturi, faţă de 26 obţinute de Sofronie, episcopul Huşilor[62].

Tot în prima parte a lunii februarie 1844 a fost adoptată legea propusă de fostul mitropolit încă din 1835, „Legea pentru reglementarea situaţiei robilor Mitropoliei, ai episcopiilor şi ai mănăstirilor îndeobşte"[63], prin care robii mănăstireşti devin liberi. Votarea legii avea pentru opinia publică semnificaţia unei provocări politice în faţa consulului general Daskof. La 6 februarie 1844, Mihail Kogălniceanu aduce un cuvânt de recunoştinţă domnitorului Moldovei, iniţiatorul proiectului de lege, Adunării şi Bisericii, căci „toţi oamenii sunt liberi"[64]. În continuare, domnul viza reducerea rolului Bisericii în societate, astfel că prin noi legi aprobate cu sprijinul Adunării Obşteşti, conducerea Seminarului de la Socola a fost preluată de Epitropia Şcolilor Publice[65]. După ani lungi de discuţii şi de rezistenţă din partea Bisericii, în primăvara anului **1844** Adunarea Obştească a votat „Legea relativă la ocârmuirea averilor bisericeşti şi la atribuţiile vornicului bisericesc"[66]- primul ministru al cultelor - prin care bunurile ecleziastice, inclusiv cele ale

[53] Vezi „Kotzebue către Nesselrode, 10 iulie 184*",* în: Ion VARTA, Tatiana VARTA, *Moldova şi Ţara Românească în timpul domniilor regulamentare. Documente inedite din arhivele din Federaţia Rusă, Ucraina şi Republica Moldova*, Editura Cartdidact, Chişinău, 2002, doc. 153, p. 254.
[54] Cătălin PUNGĂ, „Câteva consideraţii...", p. 245.
[55] Ioan C. FILITTI, *Domniile române sub Regulamentul Organic 1834-1848*, p. 518.
[56] Cătălin PUNGĂ, „Câteva consideraţii...", p. 245.
[57]*Analele Parlamentare,* XI, II, anexa nr. 26, p. 877; Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii...*, p. 21.
[58]*Analele Parlamentare,* XI, II, pp. 793-794.
[59]*Analele Parlamentare,* XI, II, pp. 795-796.
[60]HURMUZAKI, *DIR,* VI, I, p. 632.
[61] Ioan C. FILITTI, *Domniile române sub Regulamentul Organic 1834-1848*, p. 530.
[62] Cătălin PUNGĂ, „Câteva consideraţii...", p. 245.
[63]*Analele Parlamentare,* XII, II-a, p. 424; Neagu DJUVARA, *Între Orient şi Occident...,* p. 320; Domnul nu a reuşit să impună aceste măsuri şi asupra mănăstirilor închinate, călugării greci fiind sprijiniţi de către Rusia. Vezi: Nicolae ISAR, *Istoria modernă a românilor (1774/1784-1918),* p. 107.
[64] J. A. VAILLANT, *Les romes. Histoire vraiae des a vrais bohémiens*,p. 344.
[65] Nicolae ISAR, *O istorie a Principatelor Române. De la emancipare politică la Unire (1769-1859),* Editura Universitară, Bucureşti, 2016, p. 214.
[66] Pentru colectarea veniturilor mitropoliei şi ale episcopiilor se înfiinţa o Casă centrală la Iaşi, iar pentru moşiile Bisericii arendarea urma să se facă pe cinci ani, prin licitaţie. Administrarea veniturilor revenea vornicului bisericesc şi

mănăstirilor închinate au ajuns sub administrarea Statului[67]. Evenimentele din anii ulteriori au avut în centru nemulțumirea populației față de amestecul Rusiei în politica internă a celor două Principate, iar opiniile contradictorii dintre diplomații britanici, francezi și ruși i-au făcut dificilă activitatea, mai ales în timpul revoluției din 1848[68].

Concluzii

Unul dintre obiectivele puterii politice în perioada 1834-1849 a fost reglementarea raporturilor cu Biserica Ortodoxă. În fața acestor ingerințe, mitropoliții, episcopii și egumenii s-au situat în tabăra opoziției, iar relațiile tensionate nu au contenit decât atunci când a avut loc mazilirea domnului (cazul domnului Alexandru Ghica) sau demisia ierarhului (cazul mitropolitului Veniamin Costachi). În schimb, veniturile mănăstirilor închinate - susținute de Rusia - au creat probleme greu de rezolvat de către domni și ierarhi. Pe de altă parte, colaborarea dintre Domnie și Biserică în perioada regulamentară a adus rezultate benefice, precum eliberarea robilor domnești, ai mitropoliilor, episcopiilor, mănăstirilor închinate și pământești sau reformarea învățământului teologic.

BIBLIOGRAPHY

Izvoare

***Arhivele Naționale – Direcția Municipiului București, nr. inv. 299, fond *Mitropolia Ungro-Vlahiei (1818-1895)*, dosar 1181/1847.

Analele Parlamentare ale României, Tomurile: V, Partea a II-a. *Adunarea obștească a Moldovei (1834-1835)*; VII, Partea I. *Adunarea obștească a Țării Românești (1837)*; XI, Partea a II-a. *Adunarea obștească a Moldovei (1841-1842)*; XII, Partea I. *Adunarea obștească a Țării Românești (1842-1843)* și Partea a II-a. *Adunarea obștească a Moldovei (1843-1844)*, Imprimeria Statului, București, 1895/1896/1900/1900/1902.

B. A. (Billecoq Adolphe?), *La Principauté de Valachie sous le hospodar Bibesco,* Imprimeur Wrouters Frères, Bruxelles, 1847.

BIBESCU, Gheorghe, *Din istoria contemporană a României 1842-1849. Până când?*, documente adunate de Gr. Tocilescu, Imprimeria Socecu, București, 1901.

BOLIAC, Cezar, „Către scriitorii noștri", în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* 1844, 2 octombrie, nr. 40, pp. 315-316.

DEMIDOV, Anatoly Nikolaievich, *Esquisses d'une voyage dans la Russie méridionale et la Crimée,* Rousseau Libraire, Paris, 1838.

Eudoxiu de HURMUZAKI, *Documente privitoare la Istoria Românilor,* volumele: IV,Supliment I (1802-1849); V, Supliment I (1822-1838); VI, Supliment I (1827-1849); XVII, *Corespondență diplomatică și Rapoarte consulare franceze (1825-1846)*; volumul XVIII, *Corespondență diplomatică și Rapoarte consulare franceze (1847-1851)*; București, 1891/1894/1895/1913/1916.

GHICA, Ion, *Scrisori către Vasile Alexandri*, ediție îngrijită de Radu Cârmacea, Editura Humanitas, București, 2014.

*Memoriile principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871),*traducere din limba franceză, introducere, note și comentarii de Georgeta Penelea Filitti,Editura Fundației Culturale Române, București, 1997.

REGNAULT, Elias, *Histoire sociale et politique des Principautés Danubiennes*, Imprimerie de A L'Abroue et Compagnie, Paris, 1855.

---

mitropolitului, iar banii erau folosiți pentru salarizarea mitropolitului și a episcopilor, pentru susținerea Seminarului, pentru reparația unor biserici și mănăstiri și nu în cele din urmă pentru achitarea datoriilor către stat. Vezi: *Analele parlamentare ale României*, Tomul XII, Partea a II-a, p. 393; Cătălin PUNGĂ, „Câteva considerații...", p. 246.

[67] Pentru a obține mai multe schimburi de moșii cu Mitropolia, domnitorul modifică în același an hrisovul pentru danii, schimburi și vânzări, însă era evident că avea interese personale întrucât problema agrară nu putea fi rezolvată prin astfel de măsuri. Vezi: *Istoria Românilor*, VII, I, pp. 127-129.

[68] Charles JELAVICH, Barbara JELAVICH, *Formarea statelor naționale balcanice (1804-1920)*, pp. 122-123.

UBICINI, A., CHOPIN, M., *L'Univers ou histoire et description de tous les peuples,* partea a II-a: *Provinces d'origine roumaine,* Imprimeurs de L'Institut de France, Paris, 1856.

Uricarul sau Colecțiune de diferite acte care pot servi la istoria românilor, sub redacția lui Teodor Codrescu, vol. VIII, Editura Buciumul Român, Iași, 1886.

VAILLANT, J. A., *Les romes. Histoire vraiae des a vrais bohémiens,* Editeur E. Dentu, Paris, 1857,pp. 305-353.

Cărți, articole, studii

Academia Română, *Istoria românilor,* vol. VII, tom I, *Constituirea României Moderne (1821-1878),* Editura Enciclopedică,București, 2015.

ACHIM, Viorel, *Țiganii în istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1998.

ACHIM, Venera, „Statistica țiganilor în Principatele Române în perioada 1830-1860", în *Revista istorică,* XVI (2005), nr. 3-4, pp. 97-122.

ADAMESCU, Gheorghe, *Epoca regulamentară din punct de vedere politic şi cultural*, în *Literatură şi Artă Română*, II (1899), nr. 5, pp. 291-303.

BODEA, Cornelia, *1848 la români. O istorie în date și mărturii*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

CANTACUZÉNE, Jean Michel, *Millee ans dans les Balkans,* Editions Christian, Paris, 1992.

DAMÉ, Frédéric, *Histoire de la Roumanie contemporaine(1822-1900),* Editeur Felix Alcan, Paris, 1900.

DJUVARA, Neagu, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1849)*, Ediția a VIII-a, traducere din franceză de Maria Carpov, Editura Humanitas, București, 2013.

FILITTI, Ioan C., *Domniile române sub Regulamentul Organic 1834-1848*, Editura Socec, București, 1915.

HITCHINS, Keith, Românii 1774-1866, ediția a III-a, traducere din engleză de George Potra și Delia Răzdolescu, Editura Humanitas, București, 2013.

IORGA, Nicolae, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor,* vol. II, ediție îngrijită și prefață de I. Oprișan, Editura Saeculum, București, 2012.

IORGA, Nicolae, *Istoria românilor.* volumul IX. *Unificatorii*, Editura Enciclopedică,București, 2015.

IORGA, Nicolae, „Un cugetător politic moldovean de la jumătatea secolului al XIX-lea: Ștefan Scarlat Dăscălescu", extras din *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice,* seria III, tomul XIII (1932).

IORGA, Nicolae, *Viața și domnia lui Barbu Ştirbei,* Tipografia „Neamul Românesc", Vălenii de Munte, 1910.

IVAN, Iorgu D., „Mitropolitul Veniamin Costachi în lumina canoanelor", în revista *Biserica Ortodoxă Română*, LXV (1947), nr. 1-3, pp. 81-96.

ISAR, Nicolae,*Din istoria generaţiei de la 1848. Revoluţie – exil – destin istoric,* Editura Universitară, Bucureşti, 2006.

Isar, Nicolae, *Istoria modernă a românilor (1774/1784-1918),* Editura Universitară, București, 2006.

ISAR, Nicolae, *Istoria modernă a românilor*. Partea I: *1774-1848*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Fundației România de Mâine, București, 2005.

ISAR, Nicolae, *O istorie a Principatelor Române. De la emancipare politică la Unire (1769-1859),* Editura Universitară, București, 2016.

JELAVICH, Charles, JELAVICH, Barbara, *Formarea statelor naționale balcanice (1804-1920),* traducere de Ioan Crețiu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 121. Gheorghe PLATON, „Domniile regulamentare (1834-1848/1849)", în *Istoria românilor,* vol. VII, tom I, p. 122.

MALINAŞ, Ioan Marin, *Dipticon sau cronologie patriarhală și imperială,* vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014.

PĂCURARIU, Pr. Prof. Dr. Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* ediţia a III-a, Editura Trinitas, Iaşi, 2008.

PREDA, Cristian, *Rumânii fericiți. Vot și putere de la 1831 până în prezent,* Editura Polirom, Iași, 2011.

PRODAN, Dan, „Mihai Eminescu și istoria Imperiului Otoman", în *Acta Moldaviae Septentrionalis*, volumul II, Editura Axa, Botoșani, 2002, pp. 6-71.

PUNGĂ, Cătălin, „Câteva considerații pe marginea unor nemulțumiri împotriva administrației domnitorului Mihail Grigorie Sturdza", în *Cercetări istorice*, serie nouă, XXXIV (2015), Iași, pp. 221-249.

PUNGĂ, Cătălin, PUNGĂ, Zamfira, „Mișcări sociale din Moldova, premergătoare revoluției de la 1848", în *Ioan Neculce - Buletinul Muzeului de Istorie a Moldovei*, XXI (2015), pp. 29-48.

Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei, vol. I, ediție îngrijită de Paul Negulescu și George Alexianu, Întreprinderile „Eminescu", București, 1944.

POTRA, George, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România,* Editura „Mihai Dascăl Editor", București, 2002.

STRIHAN, Petre, „Un divorț domnesc", în *Magazin istoric,* XXVII (1969), nr. 6, pp. 68-71.

VARTA, Ion,VARTA, Tatiana, *Moldova și Țara Românească în timpul domniilor regulamentare. Documente inedite din arhivele din Federația Rusă, Ucraina și Republica Moldova*, Editura Cartdidact, Chișinău, 2002.

XENOPOL, A. D., *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ediția a III-a, volumul XI. *Istoria politică a Țărilor Române de la 1822-1848*, Editura „Cartea Românească", 1927, București.

AN OLD BUILDING IN CRAIOVA, THE ST. SPIRIDON CHURCH

Mihnea-Constantin Bălteanu-Popescu

PhD Student, ”1Decembrie 1918” University of Alba-Iulia

Abstract:An old church buit in Craiova by the Vlădăianu andBrăiloiu families is Saint Spiridon's church, located near the centre of the town. At the foudation worked many boyars families, headed by the family Vlădăianu. The church was buit of brick on the site of the older one made of wood. At first it was a monastery and then a parish church with a Greek language school. With the passage of time, several church repairs took place. The church impresses through its architecture and painting, where we can find the portraits of the founders.

Keywords:old church, foundation, Vlădăianu family, paintings, boyars.

Biserica Sfântul Spiridon din Craiova (adresa actuală: strada Strada Vasile Conta) a fost construită de Fota Vlădăianu şi de soţia sa. Textul pisaniei este următorul:

„*Cu ajutoriul sf[in] tei şi de vieaţă / facătorei Troiţă aceasta sf[â]ntă şi dumnezeiască besea / rică unde se prăznuiaşte hramul Erarşilur Arhiereu / Nicolae şi Sf[â]ntul Părintele Spiridon făcătoriul de minu / ni iaste zidită din temelie cu toată cheltuiala de robul lui D[u]mnăzău, jupan Fota Vlădăianul biv vet clucear sin / Conda biv vet căp[itan] [şi al] jupaniţei Ilinca Vlădăianca fată jupan / Radu Brailoiul biv vet [Vataf] z' aprozu ca să fie veaci[ni] că pomenire / dumnealor şi părinţilor şi a tot neamul făcându-să în zile[le] pre-luminatului D[o]mnu Io Costandin Nicolae Voevod şi / cu blagoslovenia preasfinţiei sale părintelui episcop chiru Grigorie al / Noului Severin fiind ispravnic diacon Opre. Leat 7266 (1758)*”.[1]

Deşi pisania îi arată drept ctitori doar pe vel clucerul Fota Vlădăianu şi pe soţia sa, Jupaniţa Ilinca Vlădăianca, din alte documente rezultă că la fondare au participat şi alte familii boiereşti. Într-un document care se poate data în intervalul 1813 – 1815, C*atagrafie dă toate bisericile ce să află aici în oraşul Craiovei anume cu hramurile lor şi dă cine sânt făcute*, sunt trecuţi ca ctitori şi boierii din familia Poenaru, care se înrudeau cu Vlădăienii: „*Biserica Sfântului Spiridon. hramu Sftului Spiridon, făcută de rap. boeri Vlădăeni i de Poenari*”[2]. Într-o altă variantă a documentului se precizează însă „*Biserica Sfântului Spiridon, hramu Sfâtului Spiridon, făcută de răposaţii boeri*

[1] NICOLAE IORGA, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, vol. XV/2, Ed. Stabilimentul Grafic Socec, Bucureşti, p. 61, B; NICOLAE GH. DINCULESCU, *Bisericile Craiovei. Un capitol din trecutul oraşului,* Ed. Revistei „Oltenia”, Craiova, f. a.,p. 58 – 29; ION DONAT, *Despre biserica şi mahalaua Vlădăianului din Craiova*, în Revista „Arhivele Olteniei”, Anul XVII (1938), nr. 95 – 96, ianuarie – aprilie, p. 65; CEZAR AVRAM, DINICĂ CIOBOTEA, LAURA ENACHE, P. S. DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, ZAHARIA GĂRĂU, ALEXANDRU FIRESCU, TUDOR NEDELCEA, VLADIMIR OSIAC, ION PĂTROIU, IOAN STĂNESCU, ION ZARZĂRĂ, *Bisericile Craiovei*, în seria „Craiova. Pagini de istorie şi civilizaţie”, Vol. 5, ed. Helios, Craiova, 1998, p. 39, n. 91; ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *Bisericile Craiovei. I. Biserica Sf. Spiridon*, Editura Universitaria, Craiova, 2008, p. 80 – 81. *Variae lectiones* r. 7 numele soţiei lui Fota: Ilinca (Iorga, Donat, Isvoranu); Anca (Dinculescu, *Bisericile Craiovei*); r. 12: *ispravnic diacon Opre*. (Iorga, Donat, Isvoranu); *ispravnic Iacob Oprea* (Dinculescu, *Bisericile Craiovei*).

[2] IOAN V.CÂNCEA,*Oameni şi fapte din trecutul Craiovei*, în Revista „Arhivele Olteniei”, Anul VIII (1929), nr. 45 – 46, septembrie – decembrie, p. 450.

Vlădăeni şi dă boeri Păeni"[3]. Mai mult, dintr-un document care se poate data în 1865, aflăm că la întemeiere a participat şi Radu Brăiloiu, tatăl Ilincăi: în *Tablou administrativ şi istoric al bisericilor din Craiova* se precizează că biserica a fost zidită de *Fota Vlădoianu, fost mare clucer, Constantin, fost mare...(loc gol), Radu Brăiloiu şi jupan Barbu Păianu, medelnicer.* Despre acesta din urmă se ştie că a fost numit în această funcţie în ianuarie 1733 şi că atât el, cât şi fiul său, Iordache Păianu, numit în ianuarie 1752, ispravnic al judeţului Gorj, au colaborat cu monarhia austriacă în vederea înlăturării dominaţiei otomane din Ţara Românească. Totodată, este cunoscut faptul că, la jumătatea secolului XVIII, boierii Păieni îşi aveau casele în Craiova, în vecinătatea caselor Vlădăienilor. Un membru al acestei familii, Iordache Păianu, este înmormântat la 1783 în pridvorul bisericii[4]. Aceste izvoare documentare menţionează, probabil, alături de ctitorul Fota Vlădăianu şi pe boierii Poenaru şi Brăiloiu, pentru darurile şi contribuţiile acestora pentru biserică în calitatea lor de rude sau enoriaşi. Aceştia au participat fie la întemeierea lăcaşului, fie, mai probabil, s-au alăturat eforturilor lui Fota Vlădăianu într-o etapă ulterioară, atunci când aceasta încerca să-şi extindă aşezământul[5].

Biserica a fost ridicată din cărămidă pe locul alteia mai vechi, ridicată în secolul al XVII-lea, construită din materiale lemnoase de către căpitanul Tudor Berindei, fiul lui Iane Berindei şi nepotul lui Stanciu Berindei[6].

Familia boierilor Vlădăieni şi-a luat numele de la moşia Vlădaia aflată în judeţul Mehedinţi. Ea a fost cumpărată la 1640 de Iacov Căpitanul din Cernaia, mai tarziu al doilea clucer din Cernaia (1648), de la Radu logofătul din Desa. Iacov Căpitanul a avut ca fiu pe Laţco Comisul căsătorit cu Brânduşa, cea care cumpără şi a doua jumătate din moşia Vlădaia. Conda Căpitanul din Cernaia, fiul lui Laţco şi al Branduşei, a moştenit jumătate din moşia Vlădaia, începand să semneze „ot Vlădaia". Cealaltă jumătate, moştenirea Caplei, al doilea copil al lui Laţco şi al Brânduşei, o va stăpâni mănăstirea Tismana în baza testamentului Caplei. Conda Căpitanul din Vlădaia şi soţia sa Vilaia, au avut cinci copii şi moştenitori: Constantin, Matei, Mihai, Dumitraş şi Fota, ctitorul bisericii Sfântul Spiridon din Craiova. Cei cinci copii ai Condei au obţinut la 26 iunie 1742 cealaltă jumătate a moşiei Vlădaia stăpânită de mănăstirea Tismana, prin judecata făcută de Mihai Racoviţă Voevod, cedând in schimb moşia Merişul cumpărată de ei de la Maria Lupoianca. Vlădăienii au fost neam de boieri vechi în Oltenia şi boieri de frunte ai Craiovei. Ei s-au înrudit cu familiile Ghikuleştilor, Balş, Parşcoveanu, Buzescu, Golescu, Kreţulescu. Fota Vlădăianu era o figură de seamă a Craiovei din secolul ai XVIII-lea, mare paharnic in 1745, mare clucer, apoi mare medelnicer înainte de 1761 când este însărcinat de Divanul Craiovei de a face împreună cu şetrarul Radu Socoteanu hotărnicia moşiei domneşti a Craioviţei. La 1771 făcea parte din Divanul Craiovei şi al judeţului Dolj, iar din iulie 1775, dintr-un sfat de caimacami. La 15 ianuarie 1773, Fota Vlădăianu paharnicul semnează alături de mitropoliţi şi de ceilalţi boieri Cantacuzini, Kreţuleşti, Văcăreşti, o petiţie către Rusia, considerându-se reprezentanţi autorizaţi ai neamului românesc. A murit in anul 1778 şi a fost înmormântat la ctitoria sa, mormânt a cărui piatră se găseşte, dar inscripţia ştearsă nu se mai păstrează[7]. Soţia sa Ilinca Brăiloiu, era stră-nepoata banului Cornea,

---

[3] MARIA GOLESCU, C*atagrafie dă toate bisericile ce să află aici în oraşu Craiovei, anume cu hramurile lor şi dă cine sănt făcute*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XVII (1938), nr. 95 – 96, ianuarie – aprilie, p. 100.

[4]ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *op. cit*., p. 163.

[5] SABINA CENUŞE, DINICĂ CIOBOTEA, *Un manuscris inedit din 1865 despre istoria bisericilor din Craiova*, în Revista „Mitropolia Olteniei", Anul LV (2003), nr. 1 – 2, p. 93; ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *op. cit.*, p. 81 – 82.

[6]ALEXANDRU BOICESCU DIN BUICEŞTI, *Încă ceva despre biserica Vlădăianului din Craiova*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XX (1941), nr. 113 – 118, ianuarie - decembrie, p. 29.

[7]OCTAV – GEORGE LECCA, *Familiile boiereşti române*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1899, p. 498 – 499; NICOLAE IORGA, *op.cit*., vol.VIII, p. LXX; ION DONAT, *op. cit.*, p. 65 – 67; CEZAR AVRAM, DINICĂ CIOBOTEA, LAURA ENACHE, P. S. DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, ZAHARIA GĂRĂU, ALEXANDRU FIRESCU, TUDOR NEDELCEA, VLADIMIR OSIAC, ION PĂTROIU, IOAN STĂNESCU, ION ZARZĂRĂ, *op.cit*., p. 39 – 40; o monografie completă a familiei Vlădăianu la ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *op. cit.*, p. 9 – 46. Documentele la ION I. VLĂDĂIANU, *Documente privitoare la moşia Vlădaia (Mehedinţi)*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XVII (1938), nr. 95 – 96, ianuarie – aprilie, p. 80 – 93.

fiica lui Radu Brăiloiu al lui Barbu, mare Serdar. Împreună au patru copii: Elenca, Ioniţă, Constantin şi Bărbuceanu[8]. Fiica, Elenca, ctitoreşte în 1791 Biserica din Găneasa, judeţul Olt (fost Romanaţi)[9]. Fota Vlădăianu administra în ultima partea parte a vieţii sale, cel puţin în parte, posesiunile socrului său, Radu Brăiloiu, aşa cum atestă o scrisoare din 1 august 1768, în care acţionează ca administrator, în numele lui Radu, a moşiei pe care acesta o deţinea în coproprietate cu Buda Laţco la Jupâneşti, în Gorj[10].

Ctitoria lui Fota Vlădăianu a fost şi ea la început mănăstire, aşa cum o vedem enumerată în lista aşezămintelor monahale din Craiova de către banul Mihai Cantacuzino şi Dionisie Fotino[11]. La 1773 Fota Vlădăianu închinase ctitoria sa din Craiova mănăstirii Hurez, printr-o scrisoare de danie semnată de el şi de jupâneasa lui Ilinca. Semnatarul donator adăugase că va împrejmui biserica, va construi o pivniţă şi două case, deasupra cu foişor, făcând danie bisericii şi nu mănăstirii Hurez, moşiile Novaci şi Cerătul[12].

Prin diata din octombrie 1777, Fota a schimbat în parte dispoziţia scrisorii şi închinării din 1773 astfel: „*moşia Novaci cu munţii, ce are venit pe an taleri 150, o lasă pe seama bisericii din Craiova, ca să fie pentru chiverniseala unui dascăl elinesc, să şază acolo, să înveţe copiii de pomană*”. Moşia Cerătul o lasă tot bisericii „*ca să fie plata dascălului şi pentru dresul bisericii când se va strica*”[13]. După moartea lui Fota, urmaş ctitoricesc a rămas Ioniţă Vlădăianu, copil la acea dată, urmând ca epitrop să fie Vasile biv vel vameşul, ginerele răposatului paharnic Fota Vlădăianu. Vasile Vameşul nu s-a îngrijit de buna chivernisire a veniturilor bisericii Sf. Spiridon, din care cauză, la anul 1778, după moartea ctitorului, Alexandru Ipsilanti Voievod, văzând că „averile şi casele răposatului Fota Vlădăianu sunt rău chivernisite, le-a dat egumenului Hurezului”, ca să ducă la îndeplinire „diata cea mare” din octombrie 1777. Dar nici stareţul Hurezului nu s-a îngrijit de buna administrare a averilor bisericii, nici dascăl de elineşte n-a adus, nici biserica n-a reparat-o. De aceea, în anul 1793, pitarul Ioniţă Vlădăianu a deschis un proces împotriva mănăstirii Hurez cerând despăgubiri egumenului acesteia şi epitropiei bisericii Sfântul Spiridon, pentru a îndeplini hotărârile tatălui său. La 16 decembrie 1793 însăşi Căimăcămia Craiovei înştiinţează Divanul din Bucureşti, arătând starea de degradare a construcţiei bisericii, care „stă aproape să cadă”. Această cauză s-a încheiat abia la 5 martie 1794 când domnitorul Alexandru Constantin Moruzi a hotărât ca egumenul Hurezului să plătească numai 500 taleri din cei 1436 pe care şi-i însuşise din veniturile moşiilor, Ioniţă Vlădoianu să dea cei 600 de taleri lăsaţi Ilincăi, mama sa, de către Fota şi întreaga sumă să fie înmânată celor doi epitropi, aleşi de către fiul ctitorului: Niţu cu obligaţia de a începe reparaţiile la biserică şi de a înfiinţa şcoala cu dascăl elinesc. Tot epitropii trebuiau să dea socoteală anual în faţa pitarului Ioniţă Vlădăianu şi a egumenului Hurezului despre tot venitul ce adunau. În felul acesta, probabil, şcoala de elineşte a existat la biserica Sfântul Spiridon, dar numai după 1794. Mai târziu nu există ştiri despre ea. Biserica Vlădăianului a rezistat vremurilor până la 1838 când suferit o serie de stricăciuni. În anul 1854, o catagrafie o arată ca fiind „în stare mijlocie înăuntru şi în afară”. La 1844 a fost acoperită din nou, iar în anul 1858 i s-au făcut reparaţii la turlă, la acoperiş şi s-a văruit în exterior. Reparaţiile radicale de la jumătatea secolului al

[8]ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *op. cit.*, p. 19.
[9] ALEXANDRU I. ODOBESCU, *Antichităţile judeţului Romanaţi*, Ed. Tipografia Societăţii Academice Române, Bucureşti, 1878, p. 130.
[10]NICOLAE IORGA, *op.cit.*, vol. XIII,p. 225 – 226, nr. XIII.
[11] MIHAI CANTACUZINO, *Istoria Ţării Româneşti. Politică şi geografică de la începuturi până la anul 1774,* Ed. Georgios Ventotis, Viena, 1806, p. 331; DIONISIE FOTINO, *Istoria generală a Daciei sau Transilvaniei, Ţerei Muntenesci şi a Moldovei,* Ed. Imprimeria Naţională a lui Iosef Romanov et Cie., Bucureşti, 1859, p. 178.
[12]ALEXANDRU BOICESCU DIN BUICEŞTI, *op. cit.*, p. 28 – 29; ION IONAŞCU, *Istoricul Mănăstirii Hurez după documente inedite din arhiva Eforiei Spitalelor Civile*, în Revista „Arhivele Olteniei”, Anul XIV (1935), nr. 79 – 82, mai – decembrie, p. 315 – 316; CEZAR AVRAM, DINICĂ CIOBOTEA, LAURA ENACHE, P. S. DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, ZAHARIA GĂRĂU, ALEXANDRU FIRESCU, TUDOR NEDELCEA, VLADIMIR OSIAC, ION PĂTROIU, IOAN STĂNESCU, ION ZARZĂRĂ, *op.cit.*, p. 40; ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *op. cit.*, p. 84.
[13]ALEXANDRU BOICESCU DIN BUICEŞTI, *op. cit.*, p. 29 – 30.

XIX-lea au schimbat caracterul iniţial al construcţiei, de aceea, în 1922, s-au făcut unele modificări care au restaurat starea de la început. În anul 1925, s-a făcut o reparaţie generală, prilej cu care s-a zugrăvit din nou şi s-a deschis tinda[14].

BIBLIOGRAPHY

ANDREI, NICOLAE, *Istoria învăţământului din Craiova. Vol. I. Începuturi – 1864,* Ed. Alma, Craiova, 2003.
AVRAM, CEZAR - CIOBOTEA DINICĂ, LAURA ENACHE, P. S. DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, ZAHARIA GĂRĂU, ALEXANDRU FIRESCU, TUDOR NEDELCEA, VLADIMIR OSIAC, ION PĂTROIU, IOAN STĂNESCU, ION ZARZĂRĂ, *Bisericile Craiovei*, în seria „Craiova. Pagini de istorie şi civilizaţie", Vol. 5, ed. Helios, Craiova, 1998.
BOICESCU, DIN BUICEŞTI, ALEXANDRU, *Încă ceva despre biserica Vlădăianului din Craiova*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XX (1941), nr. 113 – 118, ianuarie - decembrie, p. 28 – 37.
CANTACUZINO, MIHAI, [Banul], *Istoria Ţării Româneşti. Politică şi geografică de la începuturi până la anul 1774,* Ed. Georgios Ventotis, Viena 1806.
CENUŞE, SABINA – CIOBOTEA, DINICĂ. *Un manuscris inedit din 1865 despre istoria bisericilor din Craiova*, în Revista „Mitropolia Olteniei", Anul LV (2003), nr. 1 – 2, p. 93 – 110.
CÂNCEA, IOAN V., *O arhondologie a Olteniei între 1820 – 1830*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul VIII (1929), nr. 43 – 44, mai – august, p. 266 – 275.
IDEM,*Oameni şi fapte din trecutul Craiovei*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul VIII (1929), nr. 45 – 46, septembrie – decembrie.
FOTINO, DIONISIE, *Istoria generală a Daciei sau Transilvaniei, Ţerei Muntenesci şi a Moldovei. Vol. I – III*, traducere în limba română de George Sion, Ed. Imprimeria Naţională a lui Iosef Romanov et Cie., Bucureşti, 1859 = Ed. Valahia, Bucureşti, 2008.
GOLESCU, MARIA, *Catagrafie dă toate bisericile ce să află aici în oraşu Craiovei, anume cu hramurile lor şi dă cine sănt făcute,* în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XVII (1938), nr. 95 – 96, ianuarie – aprilie, p. 99 – 100.
IONAŞCU, ION *Istoricul Mănăstirii Hurez după documente inedite din arhiva Eforiei Spitalelor Civile*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XIV (1935), nr. 79 – 82, mai – decembrie, p. 315 – 316.
IORGA, NICOLAE, *Studii şi documente cu privire la istoria romînilor*, Vol. I – XXV, Ed. Stabilimentul Grafic Socec, Bucureşti,1901 – 1913.
ISVORANU, ALEXANDRU – CIOBOTEA, DINICĂ – VOICA, IOACHIM IULIAN, *Bisericile Craiovei. I. Biserica Sf. Spiridon*, Editura Universitaria, Craiova, 2008.
LECCA, OCTAV – GEORGE, *Familiile boiereşti române*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1899.
VINCENZ, ALFRED, *Din trecutul Craiovei*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul V (1926), nr. 27, septembrie – octombrie.
VLĂDĂIANU, ION, I., *Documente privitoare la moşia Vlădaia (Mehedinţi)*, în Revista „Arhivele Olteniei", Anul XVII (1938), nr. 95 – 96, ianuarie – aprilie, p. 80 – 93.

[14] NICOLAE ANDREI, *Istoria învăţământului din Craiova. Vol. I. Începuturi – 1864,* Ed. Alma, Craiova, 2003, p. 41 – 42; CEZAR AVRAM, DINICĂ CIOBOTEA, LAURA ENACHE, P. S. DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, ZAHARIA GĂRĂU, ALEXANDRU FIRESCU, TUDOR NEDELCEA, VLADIMIR OSIAC, ION PĂTROIU, IOAN STĂNESCU, ION ZARZĂRĂ, *op.cit.*, p. 40 – 41; ALEXANDRU ISVORANU, DINICĂ CIOBOTEA, IOACHIM IULIAN VOICA, *op. cit.*, 84 – 90.

HYBRIDIZATION OF THE WAR. THENEW FORM OF CONFLICT AT THE BEGINNING OF THE CENTURY

Mirela Gheorghe, and Teodor Căpîlnean

PhD Student , M.A.Student, Constanța

Abstract: The aim of this paper is not to offer an explanation for the rise of the hybrid war. Otherwise, it will emphasizes the causes which led the modern war to the hybrid one. Ukraine remains a case study for Russian hybrid warfare and despite the number of projects set up to counter Russian propaganda and disinformation campaigns, the overall impact is considered to be high. There is an obvious need to have a strong dialogue and cooperation, both at political and operational level, in building a stronger resilience. In this respect it is very important to understand the nature of the threat, to know and to assume the vulnerabilities that an adversary could exploit.

Keywords:hybrid war, conflict, Ukraine, threat, propaganda

Într-un mediu complex de securitate, amenințările actuale se diversifică și îmbracă diferite forme. Acestea sunt mai puternice ca oricând întrucât întrebuințează mijloace diverse, greu de anticipat, care sunt generate de actori statali, non-statali sau grupări teroriste, ce Conflictele moderne nu mai folosesc arme, în măsura în care, folosesc resurse *informaționale, diplomatice, economice, tehnici de manipulare și propagandă mediatică, tehnologia high-tech,* câtși orice alte mijloace, de natură convenţională sau nu, care să asigure atingerea obiectivelor stabilite. Amenințările actuale combină mijloacele militare cu cele non-militare, utilizatorii acestora mizând pe impredictibilitate și diversitate.

Specialiștii în domeniu au clasificat aceste amenințări drept *amenințări de tip hibrid.* În prezent, numeroase studii au fost întreprinse pe marginea acestui subiect. Frank Hoffman, definește ameniţările hibride ca fiind *acțiuni ale inamicului ce folosesc în același timp, pe câmpul de luptă, arme convenționale, tactici asimetrice, terorism și comportament criminal, simultan, pentru a obține obiective politice.*[1]În opinia sa, termenul de amenințare hibridă a fost derivat din analize istorice și referințe din literatura străină și utilizat apoi pentru a descrie evoluția și complexitatea conflictului contemporan.

În esență, războaiele hibride sunt acele războaie, duse de actori statali cât și non-statali, care folosesc o gamă largă de mijloace de acțiune și nu vizează o confruntare directă. Obiectivul principal devine obținerea controlului asupra statului prin slăbirea încrederii populației în decidenții și instituțiile statului, erodarea identității naționale, dezbinarea conducerii și diseminarea sentimentelor de neîncredere în rândul cetățenilor. Altfel spus, războiul hibrid se deosebește prin mijloacele folosite și strategie de acţiune. De asemenea, caracteristic acestui tip de confruntare este faptul că folosește *intermediarii,* acei actori statali sau non-statali considerate puteri slabe, afectați de corupție, dependenți economic de potențiali inamici, care pot fi ușor întrebuințați ca pioni pe tabla de șah a marilor puteri.

1 Frank Hoffman, *On Not-So-New Warfare: Political Warfare vs. Hybrid Threats, in War on the Rocks,* 28 July, 2014, disponibil la http://warontherocks. com/2014/07/on-not-so-new-warfare-politicalwarfare-vs-hybridthreats, accesat la 18.03.2016.

În discursul său, generalul american Philip Breedlove, fost comandant al Forțelor Aliate în Europa (SACEUR), vorbește în anul 2015 despre implicațiile războiului hibrid, folosind ca exemplu conflictul din Ucraina. Ocuparea ilegală a Crimeei de către Rusia și continuarea acțiunilor descentralizatoare din estul Ucraina reprezintă, în opinia sa, o formă clară de război hibrid.[2]

Acțiunile Rusiei din Ucraina reprezintă o formă de război hibrid, caracterizat de folosirea componentelor convenționale și neconvenționale, militare și non-militare, angajate într-o manieră greu de anticipat. Aceste forme de luptă nu au fost noi, însă combinaţia acestora da, şi a fost gândită special pentru angajarea slăbiciunilor Ucrainei. Aşadar, instrumentele Federaţia Rusă au lovit adversarul într-un mod eficient, prin emiterea de presiuni asupra sistemelor militare, sociale, economice şi politice ale Ucrainei. Mai mult decât atât, au fost utilizate politici de intimidare, tactici de înşelătorie şi propagandă, acţiuni de disimulare şi subversiune.

Luând în calcul dimensiunea efectelor *campaniei propagandistă* ruse,putem afirma că întrebuinţarea acesteia a constituit cea mai eficientă armă din categoria instrumentelor neconvenţionale folosite de Moscova. Folosind din plin tehnologia new media, campania rusească a urmărit dezinformarea opiniei publice prin toate mijloacele posibile, diseminarea şi promovarea, doar a acelor informaţii, care să susţină interesele Moscovei. Un exemplu în acest sens, îl constituie răspândirea afirmaţiei conform căreia, în Ucraina, au avut loc conflicte violente majore datorate diferenţelor etnice, iar Rusia, ca ţara protectoare, ar fi fost nevoită să intervină pentru a salva vorbitorii de limbă rusă de vecinii lor extremişti ucrainieni. Această afirmaţie nu a fost însă fondată şi a fost criticată de publicaţiile americane.[3]

Conform statisticilor, serviciile ruseşti au preluat controlul celor mai cunoscute ediţii de presă, programe tv şi posturi de radio, iar accesul la internet a fost restricţionat. Studii recente au demonstrat că utilizarea canalelor mass media are o contribuție semnificativă în formarea opiniilor și conturarea așteptărilor indiviziilor, grupurilor sociale și chiar a societății. Astfel, acțiunea campaniei manipulative ruseşti a reprezentat un mijloc eficient de îndeplinire a obiectivelor urmărite.

O altă caracteristică a acțiunilor războiului hibrid desfăşurat în Ucraina este reprezentată de *politica de intimidare* adoptată de Rusia. Această politică de acţiune foloseşte o strategii eficiente pentru inducerea în eroare a populaţia locale din sud-estul Ucrainei. În acest sens, au fost dislocate pe teritoriul Ucrainei trupe paramilitare fără însemne de identificare şi s-a asigurat instruirea liderilor separatişti de către ruşi. De asemenea, teritoriul Ucrainei a fost invadat de un număr mare de „militanţi" pro ruşi, care, în acord cu declaraţia preşedintelui rus, au avut rolul doar de a proteja activele militare ruseşti conform tratatelor bilaterale ruso-ucrainene. Surse mass media contrazic veridicitatea informaţiilor declarate de Vladimir Putin, după ce acesta s-a contrazis în discursuri.

Un alt mijloc folosit de ruşi pentru subminarea stabilității și suveranității Ucrainei s-a materializat prin *încercarea de producerea a unei prăbuşiri economice*. Pe lângă celelalte probleme actuale cu care acest stat se confruntă, Ucraina este dependentă economic de Rusia şi de resursele energetice ale acesteia. Nu doar o dată, Moscova a anunțat că va întrerupe furnizarea gazelor către Ucraina.

Pe plan internaţional strategia de tip hibrid a Rusiei stârneşte revolta întregii comunități internaționale. Șefii de stat și de guvern participanţi la summit-ul NATO din Ţara Galilor afirmau "condamnăm în termenii cei mai fermi intervenţia militară ilegală şi în creştere a Rusiei în Ucraina şi cerem Rusiei să oprească şi să retragă forţele din interiorul şi de-a lungul graniţelor Ucrainei. Această violare a suveranităţii şi integrităţii teritoriale a Ucrainei constituie o încălcare gravă a dreptului internaţional şi o provocare majoră la adresa securităţi euro-atlantice".

2 U.S. Departament of Defense, *NATO Commander Breedlove discusses Implications of Hybrid War*, 23 March, 2015, disponibil la http://www.defense.gov/News-Article-View/Article/604334/nato-commander-breedlove-discusses-implications-of-hybrid-war , accesat la data de 20.03.2016

3 Publicaţie online, disponibil la http://www.forbes.com/sites/paulroderickgregory/2014/03/10/putins-big-lie-on-ukraine-if-it-werent-so-serious-it-would-be-funny/#27122dc1df0a , accesat la 20.03.2016.

În opinia lui Timothy L. Thomas, *teoria controlului reflexiv* (RC) reprezintă un principu utilazat cu succes de Rusia. Acest principiu este definit ca un mijloc de a conduce un partener sau un adversar special pregătit, prin influențarea deciziilor acestora și determinarea lui de a lua în mod voluntar decizia dorită de inițiatorul acțiune. Acest principiu poate fi folosit fie împotriva unei ființe umane sau a unui sistem informatic. Teoria este similară cu ideea managementului percepției, cu excepția faptului că încearcă să controleze mai mult decât să gestioneze un subiect. [4]

Principalele direcţii de acţiune ale controlului reflexiv, în cazul Ucrainei, au presupus: dezinformare şi negare, pentru a ascunde prezenţa trupelor ruse în Ucraina (utilizarea „omuleţilor verzi"); ascunderea obiectivelor reale şi crearea impresiei că strategia rusă a vizat doar atingerea unor obiective de etapă; inducerea unei imagini de legalitate a acţiunilor Federaţiei Ruse prin negarea implicării în conflict, simultan cu cererea adresată comunităţii internaţionale de a recunoaşte Rusia ca actor interesat de soluţionarea conflictului şi nu ca parte a conflictului; lansarea de acţiuni de intimidare la adresa Occidentului prin organizarea de exerciţii militare la graniţele NATO; exagerări privind tehnologiile militare avansate deţinute.[5]

Este de aşteptat ca atunci când într-un mediu apar oportunităţi, acestea să fie exploatate de toţi membrii mediului, indiferent de obiectivele acestora. Mai mult decât atât, opinia publică nu este o masă unitară, fiind împărţit în clase sociale diferite, având culturi şi opinii diferite. Astfel, la finele anului 2018, identificăm actori statali sau non-statali care folosesc toate canalele de comunicare (mediul online, presă scrisă etc) pentru promovarea unor interese care să afectează securitatea statelor. Astfel, este plauzibil ca actorii statali sau non-statali să utilizeze ameninţări hibride pentru a prejudicia statul-ţintă. Aceasta înseamnă combinarea metodelor specifice conflictului convenţional cu cele neconvenţionale (intelligence subversiv, sabotaj, hacking, utilizarea crimei organizate sau a terorismului).

În secolul XXI un actor statal şi-ar asigura controlul asupra unui alt stat, fără a-i schimba forma de organizare şi fără a prelua efectiv conducerea acesteia, mulțumindu-se prin a-i influența deciziilor acestuia. Este important să fim pregătiți ca viitoarele conflicte să nu urmeze tiparele obișnuite și deja cunoscute și să dezvolte noi strategii care să implice toate entitățile și resursele disponibile - crimă organizată, terorism, hacking, social media sau inginerie socială. Aceste mijloace de acțiune sunt definite ca "amenințări hibride".

Ușurința accesării informațiilor în secolul XXI permite utilizatorilor să fie bombardați de *„fake news"* pe care le vor distribui mai departe în mediul virtual, printr-un efect de domino. Astfel de acțiuni ale utilizatorilor conduc spre o manipulare eficientă în cazul unor acțiuni malițioase, coordonate, la nivel organizațional sau chiar statal. *Fake news* nu pot fi combătute nici prin contrapropagandă nici prin cenzurarea activității presei, este unul dintre marile câștiguri pe care le are societatea democratică. Astfel, difuzarea de informaţii false, cultivarea asiduă a unei varietăţi de teorii ale conspiraţiei, şantajul şi distrugerea publică a adversarilor prin materiale compromiţătoare care, sub aparenta onorabilitate, serveasc interesele strategiilor de tip hibrid.

În opinia noastră, informațiile transmise prin intermediul campaniile mediatice, care urmăresc anumite interese (financiare, economice, politice, sociale etc.) de către factorul comunicator, dar care nu reflectă întocmai realitatea, pot vulnerabiliza statul, afectându-i funcționarea și diminuându-i capacitatea de reacție.

Nu este un element de noutate faptul că Rusia a lansat campanii media în vederea modificării radicale a opiniei cetățenilor. Răspândirea de „fake news" (dezinformare, propagandă, zvon) prin intermediul rețelelor de socializare, a blogurilor sau pe site-urile de știri, prin comentatorii ruși (trolii ruși) care scriu comentarii la adresa articolelor sau a comentariilor altor troli, mesaje care completează sau susțin ideile transmise prin intermediul declarațiilor oficialilor

[4] Timothy l. thomas, Russia's Reflexive Control Theory and the Military, disponibil la https://www.rit.edu/~w-cmmc/literature/Thomas_2004.pdf, accesat la 01.02.2018.
[5] Publicație online, dispolnibilă la http://intelligence.sri.ro/teoria-controlului-reflexiv-logica-razboiului-hibrid/, accesată la 01.11.2018.

ruși, au avut un impact puternic manipulativ asupra opiniei individului, grupului şi implicit asupra societăţii. Perpetuarea unei stări de neliniște şi neîncredere în rândul cetăţenilor face ca populaţia să nu poată realiza care este realitatea şi să blameze decidenţii. Astfel spus, campaniile mediatice manipulative reprezintă o altă caracteristică a acțiunilor războiului hibrid desfăşurat în Ucraina.

Pentru a înțelege lumea în care trăim, trebuie să fim capabili să identificăm atât oportunitățile, cât și amenințările care influențează procesele principale din societatea de astăzi. Modul în care diferite domenii care au evoluat până în prezent surprinde nu numai indivizii, ci și instituțiile statului.

În faţa unui amalgam de informaţii caracteristic secolului XXI, conceptul *media literacy* reprezintă un instrument pentru participarea în cadrul vieţii democratice, prin accesarea, analizarea, crearea şi participarea cu mesaje într-o multitudine de. Scopul rămâne acela de a educa publicul interesat să acceseze și să înțeleagă mai ușor informațiile. Centrul pentru Media Literacy oferă o definiţie, "*Media Literacy* este o abordare a educaţiei caracteristică secolului. Media Literacy oferă o înțelegere a rolului media în societate, precum şi abilităţi esenţiale pentru cercetare şi exprimare de sine necesare cetăţenilor unei democraţii"[6].

Dacă facem referire la activitatea de contracarare a unor astfel de atacuri „hibride", putem afirma că aceasta trebuie să pornească, în primul rând, de la conştientizarea existenţei acestui fenomen. Pe termen lung, formula de reacţie cea mai potrivită în cazul războiului hibrid este educaţia, dezvoltarea culturii de securitate, a noţiunilor referitoare la valorile, interesele şi necesităţile (naţionale) de securitate de care dispun cetăţenii statului. Efectele propagandei pot fi limitate prin campanii eficiente contra-propagandă, care să demaşte interesele ascunse în spatele mesajelor manipulative venite din partea unor structuri adverse.

BIBLIOGRAPHY

1. Claudette Roulo, Breedlove Takes Charge at European Command, *U.S. Departament of Defense*, http://www.defense.gov/News-Article-View/Article/604334/nato-commander-breedlove-discusses-implications-of-hybrid-war, 20.03.2016.
2. Cristian Apostu, "Media literacy – ghidul navigatorului în oceanul informaţional", *Revista intelligence*, http://intelligence.sri.ro/media-literacy-ghidul-navigatorului-oceanul-informational/, 01.12.2017.
3. Darius Muresan, Război hibrid. Rusia, agresiune. Meleșcanu: Acesta este principalul pericol, *DC News*, https://www.dcnews.ro/razboi-hibrid-rusia-agresiune-mele-canu-acesta-este-principalul-pericol_579202.html
4. Frank G. Hoffman, *Hybrid Warfare and Challenges*, National Defence University, Institute for National Strategic Studies, Washington DC, 2009.
5. Frank Hoffman, *On Not-So-New Warfare: Political Warfare vs. Hybrid Threats, in War on the Rocks*, http://warontherocks. com/2014/07/on-not-so-new-warfare-politicalwarfare-vs-hybridthreats, 18.03.2016.
6. Georgiana Stamatin, "Teoria controlului reflexiv în logica războiului hibrid", *Revista intelligence*, http://intelligence.sri.ro/teoria-controlului-reflexiv-logica-razboiului-hibrid/, 01.12.2017.
7. Iulian Chifu, Oazu Nantoi, *Război informaţional Tipizarea modelului agresiunii*, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale Ion I.C. Brătianu al Academiei Române, București, 2006.
8. http://intelligence.sri.ro/media-literacy-ghidul-navigatorului-oceanul-informational/, 11.11.2017.

[6] Publicație disponibilă la http://intelligence.sri.ro/media-literacy-ghidul-navigatorului-oceanul-informational/, accesat la dat de 11.11.2017.

THE CONTRIBUTION OF REV. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE AND REV. PROF. DR. ILIE MOLDOVANTO THE IDENTIFICATION OF THE FIRST EUROPEAN CHRISTIANS

Mircea-Cristian Pricop

PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The Stăniloae-Moldovan theological conception could – as long as it is deepened and proven with satisfying arguments by the later research – reconcile the egos of the exponents of some older or newer cultures and civilizations, which restlessly fight for their primacy within the actual Christianity, forgetting about the kindness and piety of the heart, to which are pushed all those who authentically wear the Yoke of Christ: "Come to me, all you who are weary and burdened, and I will give you rest. Take my yoke upon you and learn from me, for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls" (Mathew 11, 28-29).

Keywords:Stăniloae-Moldovan conception, European Christians, Orthodox Church, ethnicity, Romanian spirituality.

Introduction

The purpose of this study is to explore the conception of Fr. Prof Stăniloae and Moldovan on the origins and identity of the first European Christians. I specified "the conception" and not "the conceptions" because the ideas supported by the two Romanian literates complete each other in one fundamental thesis. I want to mention from the very beginning that those ideas either never got the attention deserved from the academics, or have been considered "political utopias" and "exaggerations" which should be treated with tolerance because they represent, more than anything, a patriotic, romantic and transfiguring testament of an "*honorable nonagenarian theologian*"[1]. Rev. Prof. Fr. Stăniloae's views are harmoniously continued in the studies of Rev. Prof. Dr. Moldovan, thus entailing a true consistency of the research started by *"the High Priest of the Romanian Orthodoxy"*[2]. Father Moldovan makes a thorough exegesis of Father Stăniloae's ethno-theological studies, and this is the basis that will later help him in deepening certain aspects of the orthodox thinking about nation and ethnicity. What can easily be noticed, both in the reflexive and in the argumentative system of the Stăniloae-Moldovan conception, is the Eucharistic anchorage of the nation. More precisely, this red string of theology regarding the nation, developed by the two Romanian scholars can be summed up and explained from an orthodox perspective through the Sacrament of Holy Eucharist. The main premises which represents the starting point for both of them, suggests that the ethnic identity (even if the people achieved the statehood ideal, becoming a nation, or not), from its very beginning, is meant to eternalize in God, and this holly calling is fully transposed in the practice of the Orthodox Liturgy.

[1]Jürgen Henkel, *Îndumnezeire şi etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed.Deisis, Sibiu, 2006, transl. Diac.Ioan I.Ică jr., p. 385.
[2]This is the title of the first theme from the international session of scientific research "*Dumitru Stăniloae*", with several studies published in *Caietele Universităţii "Sextil Puşcariu"Braşov*, year II, no.2, vol.3, Ed.Tipona, Braşov, 2002.

1. The most important principles of Stăniloae-Moldovan theological conception

The eternalizing of the people in and through Christ's Church is liturgically proven by the authentic presence of an endless unity between the Christian fighters and the Christian victors on the Holy Paten, next to the Holy Wafer, and then in the Holy Cup, united with the Body and Blood of God. Regarding this aspect, His All Holiness Bartholomew, Metropolitan of Cluj makes a special statement with reference to Father Stăniloae: *"From now on he is truly with us. He is part of those who never disappear: once he enters eternity he comes back with it in the Cup; working priesthood beyond eternity"*[3]. Beyond the poetic expression, this phrase contains the truth of the presence of the people on the Holy Paten, inside the Holy Cup, during the Holy Liturgy, according to the three customs expressed in the prayer for the deceased persons: *"Remember those who have gone to their rest: ...those from the same kinship and tribe and all those departed in the hope of rising again and achieving eternal life..."*[4] .

Thus, in conformity with this text inspired by the Holy Spirit, before the Great Liturgist our Lord Jesus Christ, there exist three relational circles, interconnected and related to God: the first and the smallest one is the kinship (people as family), the second one, the tribe (people as collectivity/nation) and the third, all those who have gone to rest and those who will go to rest in the hope of rising again and achieving eternal life (the Orthodox Church as God's nation/people).

As the three circles are permanent, not only as material, biological or institutional continuity but, above all, as eternal spiritual existence, modes of participation to the divine life, updated in the world through every Holy Liturgy, both Father Stăniloae and Father Moldovan established, as the final target of their philosophical conception, the inauguration of the theological exploratory path of the meaning and direction towards which they were created.

Father Moldovan systematically argues against the neo-pagan conceptions, thus eliminating – in consensus with Father Stăniloae's efforts – any suspicions that have surrounded the Orthodox concept about nation/people/ethnicity and the "soul" of the nation/people/ethnicity, whether from the philetist nationalism, the atheist national-communism or the contemporary "internationalist" skepticism[5]. Father Moldovan also had the courage to investigate the theological theory of Father Stăniloae regarding the first Christian Europeans and their connection with the Romanian people. The main idea of this theological perspective is that Romanians are the continuators of the "outside Romans" that is to say the proto-Latinity, identified with the great Thracian people, which were settled in Asia Minor and East Europe. But the Romanians do not exclusively mean the biological, logical and natural continuation of the oriental origins of Latinity, but more than that, it means: a new people, formed at the Pentecost, in the first ever seen Church. This fact is supported by the studies of some occidental researchers such as Jürgen Henkel[6], Ernst Christoph Suttner[7], Fairy von Lilienfeld[8] or Friederich Heyer, the last one stating in an assertive manner the principle according to which the only Christian nation that has not had a pagan history is the Romanian people[9]. Thus, the original understanding of the genesis of the Romanian people, proposed by the Stăniloae-Moldovan conception, replaces, in a modern and creative manner, the old antagonist theories in which our faith still struggles: Latinism and Thracism.

---

[3]Bartolomeu Valeriu Anania, Archbishop of Cluj, *Apa cea vie a Ortodoxiei*, Ed.Renaşterea, Cluj Napoca, 2002, p.33.
[4]*Liturghier*, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 2000, p.114
[5]Rev. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Actualitatea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la etnic şi etnicitate*, in *Caietele Universităţii "Sextil Puşcariu"Braşov*, year II, no.2, vol.3, Ed.Tipona, Braşov, 2002, pp.44-45.
[6]Jürgen Henkel, *Op.cit.*, p.391.
[7]Ernst Christoph Suttner, *Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Sudöesteuropas,* in vol.*Religion und Gesellschaft in Sudöesteuropas,* Ed.Hans-Dieter Döpmann, München, 1997, pp.25-36.
[8]Fairy von Lilienfeld, *Einfürung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes (Göttliche Liturgie)*, in *Oikonomia*, Bd.2 - Heft C, Erlangen, 1979, pp.38-39. *Apud* Jürgen Henkel, *Op.cit.*, p.375.
[9]Jürgen Henkel, *Op.cit.*, p.391.

In my books, published in 2012 and 2013, as a concrete result of my doctoral thesis, I aimed on the one hand, the main ideas which form the Stăniloae-Moldovan theological theory, and on the other hand, I aimed at analyzing and verifying it's hypothesis and conclusions, following two paths: the historic-linguistic direction and the theological direction, by relating the writings of the experts in this domain with the constitutive elements of Rev. Prof. Stăniloae and Rev. Prof. Moldovan's ideas about nation, ethnicity and people. After proceeding with these two directions, my conclusions are that, in light of Rev. Stăniloae and Rev. Moldovan's conception regarding the origin and identity of the first European Christians, we can make the following statements, supported both by historical and theological arguments:

a) Thracian Romanism, known as the "*Oriental Latinity*", the people from which Aeneas descends, together with the other Hellenic - Cretan component, represents the element from which the European Christianity descends.

b) *Lingua romana* is the "*Christian language*", formed throughout time as a special language within Oriental Latin (which was spoken by the "*outside Romans*", as the Eastern Latins are named in the *Acts of the Apostles*), starting with the Pentecost.

c) The Romanian people is the continuator of the Oriental Romans, transfigured through Baptism and Eucharist, from the beginnings up until today.

d) The Romanian language, the main argument of our identity, is at the same time the only heir of the Oriental Latin and the vivid expression of the "*Christian language*", continuator synthesis of the two terms: *lingua romana* and *lingua Christiana.*

2. Short analysis of the most important studies and/or criticisms concerning the Stăniloae-Moldovan Conception

The analysis (exposed more detailed in one of my books)[10] aims at classifying a great variety of ideas referring to our subject, at commenting upon each of these conceptions and verifying the stated premises. The authors we have analyzed are: Jürgen Henkel, Radu Preda, Răzvan Codrescu, Constantin Schifirneț, and Fr. Prof. Dr. Ilie Moldovan.

According to Dr. Henkel, the main problems and questions raised by the rationale for the Romanian ethos within Orthodoxy, by Father Stăniloae, are: 1. "*Do they descend from the Orthodox faith and the existing negative social and political phenomena from the Romanian society and which Father Dumitru Stăniloaenever mentions or discusses anywhere in his paper?"*[11]2. "*A real deficiency, however, is represented by the absolute renunciation of any type of speculations upon the atheistic communist dictatorship which has dominated Romania for more than 50 years and which had strong effects, including upon Father Dumitru Stăniloae. Regarding this matter, the paper*[12] *also lacks the awareness of such a problem."*[13]3. "*Even the cruel politic and economic reality of the transformation process after 1989 is omitted"*[14]*. 4. "...We can however ask ourselves to what extent can the national action, noticeable from an historic point of view, be considered culpable. Denying the culpability of the nation as a spiritual corpus becomes a contradiction when Father Dumitru Stăniloae, at the same time, vehemently states that the nation is the carrier of a Christian (Orthodox) spirituality. The nations would otherwise be realities based on creational fundaments, but ultimately subtracted from the sphere of domination and from the vindication of God"*[15].

[10] Rev. Dr. Mircea Cristian Pricop, *Tezaurul identitar românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2013, pp. 77-126.
[11]Jürgen Henkel, *Op.cit.*,p.385
[12]Reference to the work of Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, Ed.Elion, Bucureşti, 2001.
[13]Jürgen Henkel, *op.cit.*, p.386.
[14]*Ibidem.*
[15]*Ibidem,* p.391.

Dr. Henkel makes two major errors in his attempt to understand Father Stăniloae's theological ideas about the people: 1. He interprets the two papers situated in totally opposite phases of Father Stăniloae's scientific career (*Ortodoxie şi românism, 1939* and *Reflexii asupra spiritualităţii poporului român, 1992*) by connecting them to the epochs in which they were written. Thus, it appears that the first paper is the result of the political and social ideology following the Great Unity[16], and the second one is a release of the frustrations accumulated during the Bolshevik time[17]. 2. Although he stated that the protestant theologians "*are methodically indebted to the principle of the Scripture and herald preaching as a central nucleus of the evangelical life"*[18], Jürgen Henkel stops at commenting Father Stăniloae's theories in his own personal style, without giving any kind of biblical explanations, and this is the reason why – in our opinion – he cannot reach to the real meaning of those theological theories about national identity.

The answers to the German theologian's questions are the following: 1. The presence of the evil, even among the most venerable society, is not excluded, just like the presence of Judas Iscariot was not excluded from among the Holy Apostles. We cannot state that the faith of the Apostles in the divinity of Our Lord Jesus Christ is responsible for Judas' betrayal, just like we cannot blame Orthodoxy for the sins of a certain individual or group of individuals from within a mostly Orthodox society or from within a mostly Orthodox country. There is a clear difference between people, state and society, noticed by Father Stăniloae himself. The society is not the people, but it is a system of historically, concretely, time delimitated connections, based on the relations between the members of that society or between them and the members of other societies. Although Orthodoxy always communicated with the society and the state, it can never be confused with either of them[19]. The life of the people is part and parcel of the Church. The Church never tried – like other confessional systems did[20] – to suppress our people's souls, but on the contrary, it gave it warmth throughout its existence, in good times and in bad, blessing it with the grace of the Holy Spirit[21]. 2. With regard to "*the absolute renunciation of any type of speculations upon the atheistic communist dictatorship",* which probably amazed the occidental reader; we can only say that the Father's silence towards this subject says more than a library full of books would say. Personally, I consider that the lack of a reflexive position of Father Stăniloae regarding the subject analyzed in *Reflections...* shows that the danger represented by atheism – whether communist-dictatorial or of any other nature – is not yet gone, but it still hovers over all of us[22]. Therefore, what Jürgen Henkel considers being "a real deficiency", in another context it may appear as a ***real warning***. Why should Father Stăniloae have taken into consideration the cruel politic and economic reality after 1989 in *Reflections...*? I have already explained why a political analysis has nothing to do with a research on the spirituality of the Romanian people[23]. The political aspects are a reflection of the society, and

[16]*Ibidem,* p. 364.
[17]*Ibidem,* pp. 364, 368-369.
[18]*Ibidem,* p. 26.
[19]Prof. Dr. Georgios Mantzaridis, *Morala Creştină,* II, Ed.Bizantină, Bucureşti, 2006, transl. Diac.Drd.Cornel Constantin Coman, p.343.
[20] Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale*, in *Ortodoxia,* no.4, 1978, pp.584-603; *Idem, Între Ortodoxie şi Catolicism*, in *Telegraful Român*, no.88, 1930, pp.1-2; *Idem, Între Românism şi Catolicism*, in *Telegraful Român*, no.86, 1930, pp.1-2; *Idem,Reîntregirea Bisericii strămoşeşti*, in *GB*, no.6, 1950, pp.27-33; *Idem,Uniatismul din Translilvania, opera unei întreite silnicii*, from *GB*, no.5-8, 1996, pp.126-134.
[21]*Idem*, *Liturghia şi unitatea religioasă a poporului român*, in *BOR*, no.5-8, 1970, pp.730-742.
[22] The proof of these facts consists in the fact that Fr. Stăniloae never hesitated to talk, from the very beginning, about the communist dictatorship and its devastating effects: Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Prigonirea Bisericii ortodoxe strămoşeşti sub comunism*, in *Vestitorul Ortodoxiei Româneşti*, 1990, no.1-2, pp.47-49; *Ibidem*, in *Ortodoxia*, no.1, 1990, pp.197-200; *Unitatea spirituală a neamului nostru şi libertatea*, in *BOR*, no.1-2, 1990, pp.47-49; *Ibidem*, in *Vestitorul Ortodoxiei Româneşti*, 1990, no.3, p.1; *Idem*, *Neamul românesc şi-a luminat istoria pentru el însuşi şi pentru lumea întreagă, prin jertfele tineretului său, pentru Hristos!*, in *România Liberă*, no.43, 1990, pp.1, 3.
[23] Before 1945 and after 1989, Rev. Stăniloae kept a specific decency and equidistance towards the temptations of the political sphere, while bravely publishing the articles of social and political analysis of the situation: *Regimul sovietic şi*

spirituality, this precise reflection of Orthodoxy in our people, which Father Stăniloae talks about[24], is not necessarily connected with the society, but it belongs exclusively to the Romanian people, in the past, the present, and – with God's Help – in the future. 4. The representative characteristic of the western mentality is reflected in the last question raised by Dr. Henkel. The supposed contradiction noticed in his book, between Rev. Stăniloae's denial of the culpability of the nation as a spiritual corpus and the statement that the nation is the carrier of a Christian (Orthodox) spirituality, is not valid, unless Dr. Henkel confuses the two terms which are essential for the theological interpretation of a national identity developed by Rev. Stăniloae: nation and national ethos (character, usual way of living, specificity)[25]. Father Stăniloae never claimed the infallibility of the nation, clearly admitting that it can sometimes fail: *"The nation, in the stage of sin, acts in a sinful way, because human nature is generally sinful, in all its diversity"*[26]. It is true that a "national action", noticed from an historical perspective, can be culpable when it is directed against the Creator and His laws, thus, against the people itself. The issue regarding fascism and communism are indisputably part of this chapter.

A research somehow similar to the one belonging to Jürgen Henkel is the research of the theologian Radu Preda, which focuses upon *the actuality and limits of an ideal. A perusal of Crăinicism (reffering to Nichifor Crainic)*[27]. We can notice the fact that this study does not approach directly the theology developed by Father Stăniloae, rather preferring to analyze the ideas of Nichifor Crainic. However, some aspects are also addressed to the concepts of Stăniloae, and this is why this point of view is worth commenting.

Radu Preda identifies in Rev. Stăniloae's writings about ethnicity *"the unambiguous evidence of the way in which theology has been driven into an ideological edifice that has nothing to do with its purpose*[28]*"*. It remains to be seen whether there really exists a serious scientific argumentation regarding the classification of Stăniloae's papers as an incontestable evidence of the connection between the concept of national theology and the political doctrine of the legionaries, to which Radu Preda refers, without explicitly nominating it. Naturally, my question is: Did Father Stăniloae's works somehow contribute to the promotion of racism, xenophobia or anti-Semitism, which are – without any doubt – characteristics of a certain part of the Legionary Movement? During the period of full swing of the legionaries, Rev. Stăniloae had the courage to condemn the absolute criticism and the spiritual deformation which had determined the assassination of the prime-minister Armand Călinescu[29], on 21st September, 1939[30]: *"The spirit wretched by the*

Biserica, in *Telegraful Român*, no.41, p.3*; Idem, Rusia şi problema religioasă*, in *Telegraful Român*, no.9, 1944, p.4; *Idem, Dreptul neamurilor mici*, în *Telegraful Român*, nr.5, 1944, p.1; *Idem, Partidele politice şi Biserica*, în *Telegraful Român*, no.80, 1944, p.1; *Idem, Biserica în Uniunea Sovietică.După mărturiile din Biserica rusească*, in *Telegraful Român*, no.24-25, 1945, pp.1-3; After 1989, Fr. Stăniloae's voice could be heard in numerous situations – articles and interviews regarding the lacks and the errors of the democratic system: *Pentru învăţământul religios în şcoli*, in *Lumină din Lumină*, no.4, 1990, pp.1-2; *Idem, Pentru introducerea învăţământul religios în şcoli,* in *Vestitorul Ortodoxiei Româneşti*, no.7-8, 1990, p.14. *Idem,Republica contra Bisericii*, in *Cotidianul*, supplement *Alfa şi Omega*, no.5, 1994, p.8; *Idem,Întrebare tulburătoare: Biserica Ortodoxă Română - încotro?...,* in *Curierul Naţional*, no.681, 1993, pp.1,7. For a more precise view upon Fr Stăniloae's ideas expressed in different Romanian publications, one may analyze the complete biography published in: Gheorghe Anghelescu, Cristian Untea, *Părintele Dumitru Stăniloae, un urmaş vrednic al patristicii clasice (bio-bibliografie)*, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2008, pp.52-104.

[24] Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Reflecţii..., Op.cit*., pp.16-17 ş.a.

[25]Francis E.Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Ed.Humanitas, Bucureşti, 2007, transl.Dragan Stoianovici, p.107.

[26] Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Scurtă interpretare teologică a naţiunii*, in vol. *"Fiecare în rândul cetei sale"- pentru o Teologie a neamului*, Ed.Christiana, Bucureşti, 2003, p.118.

[27]Radu Preda, *Actualitatea şi limitele unui ideal. O lectură a Crăinicismului*, in Răzvan Codrescu (ed.), *"Fiecare în rândul cetei sale"- pentru o Teologie a neamului*, Ed.Christiana, Bucureşti, 2003, pp.211-234.

[28]*Ibidem*, p. 211.

[29] Armand Calinescu, at the orders of the dictator king Carol II, directed the assassination of Corneliu Zelea Codreanu and the leaders of the Legion on the night of Saint Andrew of 1938, as well as the arrest of thousands of legionaries and supporters of the Movement.

exaggerated and exclusive criticism was a calamity. For many, nothing of what the leaders were doing was right. Driven towards a negative criticism, they would make everything appear somber: everything was so bad. The entire people was suffering and feeling strained, without having any more hope or reason to believe[31].

Referring to the legionary theoreticians he mentions: *"It was a spiritual disaster to listen to those people for a quarter hour. Each time you would feel discouraged, with a feeling of fatal crepuscule, and of incapacity to continue with your life. They would pretend to be thoroughly informed about everything, and their confidence would disorient you, even if you sensed more than once that their information is little built by themselves or by those they got it from. Afterwards, you would need a great effort, an extremely calm judgment and the strongest optimism in order to banish the evil that has been cast upon your soul"*[32].

Valid even today – in the context of the mineriads, the growing discontentment and the political ambitions – Father Stăniloae's words demonstrate their power of answer after more than half a century: *"What we need today, more than anything else, is love, love, love for our brothers of nation. If we need a national preach today, it is the preaching of love between us. It is a good thing that faith and work for the country and the king are highly preached these days. But their basis is the love for nation. This should be included in our slogans, in the education of the young, in our daily dialogues and actions. A concrete love, towards every Romanian with which I coexist and share common beliefs. It is not an abstract love which supports the love for nation but at the same time hates the brothers of the same blood and hurts them. I am part and parcel of my brother. By hating and exterminating him, I would only exterminate myself, at least to a certain extent. One cannot build anything through hate, and especially a national unity and power"*[33].

And if there was such a thing as a piece of writing belonging to Rev. Stăniloae, which would include the three aspects of extremism (racism, xenophobia, anti-Semitism), just like some of Crainic's articles do, every researcher has the duty to bend in front of the evidence. Until such evidence will be published – although we doubt there is any other piece of writing or publication of Father Stăniloae that has not been analyzed up until now – it is our duty to give the presumption of innocence to an inimitable work which Father Stăniloae has offered both to the Church and to the people.

The third analysis we are going to make, concerns the papers of another researcher of the conception about nation in Father Stăniloae's view, and that is the coordinator of the doctoral school of Communication Sciences from within the National School of Political and Administrative Studies, Constantin Schifirneţ[34]. The information is thoroughly organized in order to introduce the contemporary reader to the problems analyzed in Father Stăniloae's papers about nation: *"The great*

---

[30] One day after Călinescu's death, King Carol II triggers, as retaliation, a massacre of unprecedented proportions. On his orders, in the night of 21-22 September 1939, the royal secret service, the so called Siguranța Statului (the future odious Securitate), together with the Police and the Gendarmerie, proceeded to hundreds of murders without trial, at least three in each county, most of them intellectuals (priests, lawyers, engineers, theologians, poets, doctors) who supported or sympathized with the Legionary Movement. Victims include minors and women. The absurdity of these criminal measures, of unimaginable cruelty, ordered by an irresponsible king against his own people, in the name of "defending democracy" and "capitalism", inaugurates the long line of horrors that will pave the failure of democracy in Romania in the twentieth century. The bodies of those executed have been exposed in public squares for several days, and the population has been urged to profane them.

[31]Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Solidaritate naţională,* in *Telegraful Român*, no.40, 1939, p.1.

[32]*Ibidem.*

[33]Rev.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Solidaritate naţională..op.cit.,* p.2.

[34]Constantin Schifirneţ, *Dumitru Stăniloae despre fundamentul creştin al naţiunii*, intoductory study to the vol. Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Naţiune şi Creştinism*, Ed.Elion, Bucureşti, 2004, pp.V-XXII; Idem, *O concepţie antropologică creştin-ortodoxă despre naţiune introductory study to the* vol. *Ortodoxie şi Românism*, Ed.Albatros, Bucureşti, 1998, pp.V-XXXVI.

theologian makes a true exegesis of the nation, and that is why we consider him to be one of the most important authors in the field of the studies about nation"[35].

The Romanian savant sets as a premises of his studies the fact that Father Stăniloae, through his theological approach of nation, crosses the limits of the period in which he manifested himself: "*Father Stăniloae belongs to the Gândirism through the analysis of the connection between Românism and Orthodoxy, but we believe that his ideas go beyond this cultural trend, with more rigor and depth in the study of the Orthodox fundament of the Romanian nation, adding to its balance and clarity in the approach of some crucial problems regarding the Christian doctrine"*[36]. What we are interested in, from this paper's perspective, apart from the aspects mentioned above, is the stringent actuality of Father Stăniloae's opinion regarding the contribution of the Romanian Orthodoxy to the concept of nation and united Europe[37], which can offer legitimacy to *"the recognition of Christianity as fundament for the national and European identity, in the Constitution of the united Europe"*[38].

The fourth direction of our paper consists in comparing two studies belonging to Răzvan Codrescu[39]. After a thorough research it appears that the author proves a deep understanding of Rev. Stăniloae's ethno-theology, trying even to develop it from certain points of view. The concept of *"messianic elite"* of the people, *"capable of justifying it in front of God"*[40]distances, however, Răzvan Codrescu from the national concept of Father Stăniloae, according to which the elite of the people, the spiritual aristocracy, is mainly formed of the priesthood of the people's Church[41], the only one capable, both in the past and the present[42], of improving the moral status of the people it shepherds, and by extension, the spiritual aristocracy of our people is represented by the holy and righteous of the people, in other words, the members of the victorious Church.

Răzvan Codrescu avoids giving a definition of the term *justification*, and this is why one might understand a possible identification of his idea with the catholic theology; a moral messianic elite, capable of justifying the people in front of God, is proven to be a dangerous concept.

Some statements, regardless of the truthfulness we express towards Răzvan Codrescu's intellectual capacity, seem to be shallowly verified, or totally groundless. For example, legitimizing nationalism as an ideological weapon in the context of political aggressions directed against *"the organic structure of the ethnic community life",* through the exemplification of the nationalist authoritarian regimes of Franco, Salazar and Pinochet [43], or the exaggerated emphasis of certain personal political affinities (*"an interesting example is the one of Varujan Vosganian, who, beyond the many qualities he has, is a better Romanian than at least three quarters of our own present "political class"*[44], become less honorable aspects, compared to the general quality of Răzvan Codrescu's writing.

An important aspect worth mentioning is the fact that, in his second study, the author correctly defines father Stăniloae's research on the national identity seen as a *strictly theological*

---

[35]*Idem,Dumitru Stăniloae despre...,Op.cit.,* p.VII
[36]*Ibidem,* p. VII.
[37]*Ibidem,* pp. XII-XV.
[38]*Ibidem,* p. XV.
[39]Răzvan Codrescu, *Neamul în Biserică*, in *"Fiecare în rândul cetei sale"...vol.cit.* pp.175-187; Idem, *Ipostaze ale naţionalismului românesc,* in *"Fiecare în rândul cetei sale"...vol.cit*., pp.188-198.
[40]*Ibidem,* p. 184.
[41]See the relevant article of Fr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Aristocraţie sufletească*, in Telegraful Român, no.85-86, 1931, pp.1-2.
[42]Although many would want the role of spiritual elite of the Orthodox priesthood to be associated more with the discouraging past, like a beautiful, yet useless piece of art in a museum. Representing an excuse for some people and an ideal for others, this wish conforms itself with the chronic sin which has become an "altera natura". Fortunately, the Orthodox Church has the necessary force to overcome this evil challenge, remaining the same bright and vivid presence of our people.
[43] Răzvan Codrescu, *Ipostaze ale naţionalismului românesc,* in *"Fiecare în rândul cetei sale"...vol.cit*., p.197.
[44]*Ibidem,* note 5, pp. 193-194.

synthesis[45]and in the same context he connects it with the inter-war communion between the eminescian nationalism and the Orthodox Christianity[46]. Attaching Stăniloae's theological synthesis to a historical cultural-political trend, even if we are talking about the "right-wing"[47], means attaching the author himself to the historical period in which he published his work, and as we already know, such a statement is not valid in the case of Fr. Stăniloae.

Conclusions

The actuality of Rev. Moldovan's research is fueled from Rev. Stăniloae's continuous flow of ideas, which states the same basic principle: *"This is why we consider that all the slogans which demand either that we live according to our Dacian element or to the Roman, or to promote either the Dacian substratum or the Roman superstructure are naive. The logical thinking and the common sense as well as the demands of the reality determine us to live according to the law of our national individuality, thus in a Romanian manner. Not the Romanism, nor the Dacism, but the Romanianism and all that it entails, represents the ultimate law through which we conserve and accomplish our mission. Roughly speaking, our ideal coincides with the ideal of any other entity: to maintain and fully develop the characteristics of our Romanianism, and not of our Romanism"*[48]. As we can notice, the two Romanian researchers develop a system of arguments in order to support their conception, which is worth our full attention, especially as this new theory gives eloquent answers to some extremely important questions related to both Latinism and Thracism.

Regarding the value of this conception, to the extent that it will be able to assert itself, as a authentic input to the further development of Christianity in Europe, we can state the following:

a) In order to find the fundament of the European Christianity, its origins and means of spreading must first be identified by everyone, and this can only happen through the Descent of the Holy Spirit and through the foundation of the Holy Church, which embraced, as far back as Jerusalem, the Thrace-Roman and Hellene European component: the *"outside Romans"* (*οι επιδημουντες Ρωμαιοι*) and the Cretans (*Facts of the Apostles* 2, 10)[49].

b) In order to understand the original European Christianity, it is necessary to make a thorough research of the spirituality of the Romanian people in which the authentic, eminently Eucharistic Christian live has been preserved.

c) The Stăniloae-Moldovan conception could – as long as it is deepened and proven with satisfying arguments by the later research – reconcile the egos of the exponents of some older or

[45]*Ibidem*, p. 193.
[46]*Ibidem.*
[47]Although in Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae's research, *Naţionalismul în cadrul spiritualităţii creştine*, in *Telegraful Român*, no.36, 1936, p.1, or Idem, *Spre statul român creştin*, in *Telegraful Român* , no.18, 1936, pp.1-2, the Romanian theologian stands by the idea of a Romanian Christian national state, or the Church's support of a Christian nationalist movement, seen more like a controversy of the Romanian Orthodoxy against the communist, materialist and leveler atheism which was about to enter Romania, his view remains completely detached from the political intemperance. The direction of Fr. Stăniloae's "nationalism" coincides with the one of his people's Church and nothing more. Obviously, from a Christian point of view, the political ideal is, and will forever be, the Constantinian state, which never received any reproaches even from the most bitter pagans, and nationalism, perceived as love for the people and country, has nothing to do with the political factor, as it is more of a moral duty of every Christian. According to Metropolitan Dr. Nicolae Mladin and colective, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol.II, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1980, pp.304-311; Archdeacon Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Morala Creştină*, Ed.Renaşterea, Cluj-Napoca, 2002, pp.292-297. See also Prof. Dr. Georgios Mantzaridis, *op. cit.*, pp.337-350. Another aspect worth mentioning is the principle of national state, by which are guided, with a favourable result, countries such as France, Germany, Italy, Portugal, Poland, Hungary, Greece and many others. Therefore, no accusation can be attributable to Father Stăniloae and to the Romanian Orthodox Church for the support of the idea of nation-state and its values. As a matter of fact the Romanian Constitution itself states, in its first article that *"Romania is a national, sovereign, independent, unitary and indivisible state"* [art.1, align.(1)].
[48] Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Idealul naţional permanent*, in *Naţiune şi Creştinism...Op.cit.,* pp.103-104.
[49]Rev. Dr. Mircea Cristian Pricop, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012, pp. 40-44.

newer cultures and civilizations, which restlessly fight for their primacy within the actual Christianity, forgetting about the kindness and piety of the heart, to which are pushed all those who authentically wear the Yoke of Christ: *"Come to me, all you who are weary and burdened, and I will give you rest. Take my yoke upon you and learn from me, for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls"* (Mathew 11, 28-29).

BIBLIOGRAPHY

A. Primary Resources:

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură,* tipăritã cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Ed.IBMBOR, 1988.
*** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipăritã cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române Ed. IBMBOR., Bucureşti,1994.
****Sfânta Scriptură, Ediţie Jubiliară a Sf. Sinod*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, trad. Bartolomeu Valeriu Anania.
****H KAINH ΔIAΘHKH*, British and Foreign Bible Society, London, 1924.
****Liturghier*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000

B. Books, Studies, Articles

*** *Caietele Universităţii "Sextil Puşcariu"Braşov*, year II, no.2, vol.3, Ed.Tipona, Braşov, 2002.
Anghelescu, Gheorghe, Untea, Cristian, *Părintele Dumitru Stăniloae, un urmaş vrednic al patristicii clasice (bio-bibliografie)*, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2008.
Bartolomeu Valeriu Anania, Archbishop of Cluj, *Apa cea vie a Ortodoxiei*, Ed.Renaşterea, Cluj Napoca, 2002.
Codrescu, Răzvan, *Ipostaze ale naţionalismului românesc,* in vol. *"Fiecare în rândul cetei sale"- pentru o Teologie a neamului*, Ed.Christiana, Bucureşti, 2003, pp.188-198.
Codrescu, Răzvan, *Neamul în Biserică*, in vol. *"Fiecare în rândul cetei sale"- pentru o Teologie a neamului*, Ed.Christiana, Bucureşti, 2003, pp.175-187.
Henkel, Jürgen, *Îndumnezeire şi etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed.Deisis, Sibiu, 2006, transl. Diac.Ioan I.Ică jr.
Lilienfeld, Fairy von, *Einfürung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes (Göttliche Liturgie)*, in *Oikonomia*, Bd.2 - Heft C, Erlangen, 1979, pp.38-39.
Mantzaridis, Prof. Dr. Georgios, *Morala Creştină,* II, Ed.Bizantină, Bucureşti, 2006, transl. Diac.Drd.Cornel Constantin Coman.
Mladin, Mitropolite Dr. Nicolae, and colective, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol.II, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1980.
Moldovan, Rev. Prof. Dr. Ilie, *Actualitatea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la etnic şi etnicitate*, in *Caietele Universităţii "Sextil Puşcariu"Braşov*, year II, no.2, vol.3, Ed.Tipona, Braşov, 2002.
Moldovan, Rev. Prof. Dr. Ilie, *Adevăr şi preamărire în Ortodoxie*, Ed.Pro-Vita, Valea Plopului, 1999.
Moldovan, Rev. Prof. Dr. Ilie, *Calendarul Viu*, Ed.Reîntregirea, Alba Iulia, 2007.
Moldovan, Rev. Prof. Dr. Ilie, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2009.
Moldovan, Rev. Prof. Dr. Ilie, *Teologia iubirii, vol.I-II*, Tipografia Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996.

Moldovan, Rev. Prof. Dr. Ilie, *Valenţele spirituale ale agriculturii în etnogeneza poporului român*, în vol. *Grai maramureşan şi mărturia ortodoxă*, Baia Mare, 2001.
Peters, Francis E., *Termenii filozofiei greceşti*, Ed.Humanitas, Bucureşti, 2007, transl.Dragan Stoianovici.
Preda, Radu, *Actualitatea şi limitele unui ideal. O lectură a Crăinicismului*, in Răzvan Codrescu (ed.), *"Fiecare în rândul cetei sale"- pentru o Teologie a neamului*, Ed.Christiana, Bucureşti, 2003.
Pricop, Rev. Dr. Mircea Cristian, *Tezaurul identitar românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2013.
Pricop, Rev. Dr. Mircea Cristian, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012.
Schifirneţ, Constantin, *Dumitru Stăniloae despre fundamentul creştin al naţiunii*, intoductory study to the vol. Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Naţiune şi Creştinism*, Ed.Elion, Bucureşti, 2004, pp.V-XXII.
Schifirneţ, Constantin, *O concepţie antropologică creştin-ortodoxă despre naţiune,* introductory study to the vol. *Ortodoxie şi Românism*, Ed.Albatros, Bucureşti, 1998, pp.V-XXXVI.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Aristocraţie sufletească*, in Telegraful Român, no.85-86, 1931, pp.1-2.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Naţionalismul în cadrul spiritualităţii creştine*, in *Telegraful Român*, no.36, 1936, p.1.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Naţiune şi Creştinism*, Ed.Elion, Bucureşti, 2004.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Ortodoxie şi Românism*, Ed.Consiliului Arhiepiscopesc, Sibiu, 1939.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Pentru introducerea învăţământul religios în şcoli,* in *Vestitorul Ortodoxiei Româneşti*, no.7-8, 1990, p.14.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Solidaritate naţională,* in *Telegraful Român*, no.40, 1939, p.1.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Biserica în Uniunea Sovietică. După mărturiile din Biserica rusească*, in *Telegraful Român*, no.24-25, 1945, pp.1-3.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Dreptul neamurilor mici*, în *Telegraful Român*, nr.5, 1944, p.1.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru,*Întrebare tulburătoare: Biserica Ortodoxă Română - încotro?...,* in *Curierul Naţional*, no.681, 1993, pp.1,7.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Partidele politice şi Biserica*, în *Telegraful Român*, no.80, 1944, p.1.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Pentru învăţământul religios în şcoli*, in *Lumină din Lumină*, no.4, 1990, pp.1-2.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, Ed.Elion, Bucureşti, 2001.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Regimul sovietic şi Biserica*, in *Telegraful Român*, no.41, p.3.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru,*Republica contra Bisericii*, in *Cotidianul*, supplement *Alfa şi Omega*, no.5, 1994, p.8.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Rusia şi problema religioasă*, in *Telegraful Român*, no.9, 1944, p.4.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Scurtă interpretare teologică a naţiunii*, in vol. *"Fiecare în rândul cetei sale"- pentru o Teologie a neamului*, Ed.Christiana, Bucureşti, 2003.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Spre statul român creştin*, in *Telegraful Român* , no.18, 1936, pp.1-2.
Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol.I-III, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978.

Suttner, Ernst Christoph, *Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Sudöesteuropas,* in vol.*Religion und Gesellschaft in Sudöesteuropas,* Ed.Hans-Dieter Döpmann, München, 1997, pp.25- 36.
Zăgrean, Archdeacon Prof. Dr. Ioan, *Morala Creştină*, Ed.Renaşterea, Cluj-Napoca, 2002.

CHARISMATIC MANIFESTATIONS IN CHURCH S HISTORY

Adrian Mocan

PhD Student, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract:The charismatic or supernatural domain has long been disputed and even criticized throughout history. In this paper we aim to make a biblical and historical incursion in charismatic it`s manifestations. We will refer to the period of the Church Fathers (from Irenaeus, Augustin, Tertullian, etc.), then we will cross trough Protestant Reform period and finally we will refer to the so-called period of the Great Awakenings of the 18th and 19th centuries.

Keywords: church history, reform, apostolic, charisma

I. Introducere

Privind în istoria Bisericii observăm că niciodată nu au încetat acele manifestări catalogate ca fiind harismatice, manifestări specifice bisericii primare şi bisericilor penticostale şi mişcărilor harismatice de astăzi. Ne referim aici la maifestările darurilor spirituale cu caracter supranatural, cum ar fi *glosolalia* (vorbirea în alte limbi), *profeţia* sau ca să-l citäm pe apostolul Pavel, *darul tămaduirilor* sau *puterea de a face minuni* (1Corinteni 12.9,10). Din aceeaşi categorie fac parte şi experienţele, descrise în cartea biblică Faptele Apostolilor, cum ar fi *botezul cu Duhul Sfânt* şi *umplerea cu Duhul* experienţe însoţite de glosolalie sau de profeţie şi toate trăirile miraculoase din viaţa şi lucrarea primilor crestini, în ceea ce noi numim azi *biserica primară*. Teologul anglican Burtan Scott Eastern construieşte o remarcabilă apologie biblico-istorică a *glosolaliei* ca parte integrantă a *telogiei si praxisului* bisericii primare, ce nu poate fi limitată doar la ziua Cincizecimii sau Pogorârii Sfântului Duh, deoarece acesta este un dar spiritual ce se va manifesta şi mai târziu[1]. Marele teolog protestant şi istoric al bisericii, Philip Schaff, bazat pe o cercetare istorică extrem de solidă, susţine că manifestările harismatice supranaturale şi spectaculoase, cum ar fi vorbirea în alte limbi şi profeţia sunt atestate istoric în primele secole ale creştinismului şi după formarea canonului biblic[2].

I. Perioada părinților bisericești

Mulți din părinții bisericești, personalități marcante a primelor secole creștine, pomenesc despre unele manifaetări harismatice la care au participat ca martori sau le-au trăit personal. Cele două cărți apocrife, "Didahe" și "Păstorul lui Hermas", vorbesc și ele despre darurile profeției și a

[1]Burton Scott Eastan, "Tongues, Gift of", " International Standard Bible Enciclopedia", James Orr, gen. Ed. (Grand Rapids :Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1943), V, p. 2997.

[22]*F. L. Crass, " Glossalalia, The Oxford Dictionary of the Christian Church " (London : Oxford University Press, 1958), p.564.*

F. L. Crass, merge mai departe şi asociază aceste manifestări cu aşa numitele perioade de *trezire spirituală* avute de către biserică de-a lungul secolelor.

În lucrarea de față, doresc o trecere în revistă, succintă, a celor mai importante perioade, din istoria bisericii, ce pot fi asociate de noi cu manifestările harismatice

vorbirii în alte limbi în perioada de început a secolului al doilea după Hristos. Atât Iustin Martirul cât şi Clement al Alexandriei, afirmă că mai existau încă profeți și se mai întâmplau încă minuni, în perioada de început a bisericii[3].

Irineu episcop al Lyonului (115 (125) – 202 d. Hr), ucenic al lui Polycarp al Smirnei este familiarizat cu ceea ce numim noi *manifestări harismatice,* lucru absolut evident în scrierile sale. Irineu nu face referire vag sau echivoc la nişte manifestări neclare, ci el este foarte clar în ceea ce afirmă: "Cei desăvârşiți au primit Duhul Sfânt şi vorbesc în alte limbi prin Duhul lui Dumnezeu, la fel cum a vorbit Pavel..."[4] Ca analist autentic, Irineu în cartea sa de căpătâi "Împotriva ereziilor", mărturiseşte cu privire la manifestările harismatice ce au avut loc în timpul său. Totodata ne ajută să vedem importanţa acestui fenomen, în vremea lui, arătând că nu este vorba de o mişcare izolată ci dimpotrivă de una care luase amploare.

Tertulian (150-220) una dintre figurile cele mai proeminente ale primelor secole creştine, vorbeşte despre "daruri spirituale" cum ar fi profeția, vorbirea în limbi, daruri ce se manifestau frecvent în biserica din vremea lui, lucru cu care el se declară de acord[5].

Origen, filosof creştin ce a trăit între anii 185-254 d. Hr., pomeneşte şi el foarte clar manifestarea darurilor Duhului Sfânt, prin vorbirea în limbi, profeție, miracole, însă amploarea acestora este se pare mai mică acum în secolul al III-lea decât în primele secole.[6]

Augustin, personalitate marcantă, fruntaş al bisericii apusene (354-430) are o mărturie interesantă cu privire la manifestările darurilor Duhului Sfânt: "Dar acela care l-a cunoscut pe Duhul Sfânt, acela a fost umplut deodată de El şi vorbea în alte limbi[7].

Montanus, precursorul mişcării montaniste, era un fost preot păgân convertit la creştinism. Mişcarea montanistă a apărut in secolul al II-lea, ea fiind considerată de către unii, o mişcare de trezire spirituală, alții considerând-o eretică. Cu toate acestea ştim de la Eusebiu de Cezareea că au fost făcute nişte grave excese cu privire la practicarea darurilor spirituale, accentuându-se într-un mod special profeția. Una din personalitățile, marcante ce au adoptat poziția montanistă, este Tertulian, acesta fiind adept înflăcărat al montanismului.[8]

Chiar dacă găsim destule puncte deficitare în praxisul montanist, mai ales în ce priveşte practicarea profeției, montanismul, prin amploarea şi impactul lui, rămâne una din dovezile ca în primele secole creştine *manifestările harismatice* erau ceva obişnuit în biserică.

Pe lângă aceste personalități, ale primelor secole creştine, mai există şi alte surse ce atestă că, manifestările ce au avut loc în ziua Cincizecimii, nu s-au rezumat la acea zi ci ele s-au perpetuat până în primele secole creştine şi cum vom vedea în continuare, până în zilele noastre pe parcursul întregii istorii a bisericii.

II. Perioada reformei

Cele mai cunoscute personalități ale reformei sunt: Luther şi Calvin. Doresc în cele ce urmează să privim succint la ceea ce, acești doi titani ai teologiei protestante afirmă cu privire la manifestările harismatice.

Souer's[9] afirmă despre Martin Luther :"Preotul Martin Luther a fost profet, evanghelist, vorbitor în alte limbi, într-o singură persoană, având toate darurile Duhului Sfânt". Această afirmaţie a lui

[3]Eusebius, "Montanism" Nice and Post-Nicene Fathers (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1952), vol I, cap. XVI, p. 231.
[4]Jerenaeus "Against Hreresies" The Ante-Nicene Fathers (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1956), vol I, cap. XVIII, p. 444.
[5]Tertullian, "A Treatise on the Soul", The Ante-Nicene Father, vol. III, cap. IX, p. 188.
[6]*Origen, "Origen Against Celsus" The Ante-Nicene Fathers (New York: Charles Scribner's Sans, 1907), vol. IV, cap. IX, p. 614.*
[7]*Augustine, "Homilis on the First Episte of John", The Nicene and Post-Nicene Gathers, (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing), vol. VII, p. 49, 498.*
[8]*Trandafir Șandru, Biserica Creștină,* Bucureşti, *(Ed. Institutul Teologic Penticostal), p.204*
[9]Souer's*A History of the Christian Curch, vol.3, p.406* găsit în *beggarsallreformation.blogspot.com.* September 20, 2006.

Souer's e în mod evident, exagerată şi imposibil de demonstrat din punct de vedere istoric şi din potrivă Luther credea că darul glosolaliei a încetat. Chiar dacă Luther credea acest lucru, totuşi susţinea că biserica adevărată ar trebui întodeauna să aibă o manifestare cât mai diversă a darurilor spirituale, inclusiv a darurilor supranaturale.

Marele reformator susţine şi manifestarea darului profetic (inspiraţia divină) în formularea doctrinelor reformate şi în faptul că Dumnezeu foloseşte visul ca metodă de implicare directă în viaţa omului.[10]

În, *De Vitam Ihohannes Cauvin,* scrisă postum de Theodore Beza, Calvin s-ar fi confesat lui Beza că ar fi experimentat în devoţiunea personală, *lingua non nota et cognota mini*, expresie pe care unii teologi penticostali o consideră ca făcând referire la glosolalie[11]. Nu există destule dovezi care să ateste că *vorbirea în alte limbi* ar fi fost o practică a devoţiunii lui Calvin. Însă e foarte clar din comentariul scris de acesta pe cartea Faptele Apostolilor că, cel puţin din punct de vedere teologic, Calvin nu poate fi catalogat ca cesaţionist, susţinând faptul că toate darurile supranaturale ale Duhului fac parte din viaţa normală a Bisericii, ba mai mult, ele *ecclesiae aedificatio*, edifică Biserica. [12]

III. Perioada trezirilor din sec. XVIII-XIX

O perioadă premergătoare marilor treziri ce aveau să aibă loc la începutul secolului XX. Perioada aceasta este dominată de câteva personalităţi marcante, ce au rămas în istoria creştinismului. La 13 august 1727, o comunitate de moravieni, în frunte cu contele Zinzendorf, experimentează ceva ce ei numesc *o puternică prezenţă aDuhului Sfânt*, care are ca şi consecinţe masive în viaţa credincioşilor prin fervoarea trăirii lor moralo-spirituale şi râvna pentru misionarism. Așa a luat naștere puternica mișcare de misiune moraviană.[13]

John Wesley, una dintre figurile marcante ale perioadei trezirilor spirituale, este şi el un moravian. La Wesley, chiar dacă nu foarte explicit, întâlnim experienţe de genul celor penticostalo-harismatice. Puterea de convingere şi miracolele care au însoţit predicarea şi activitatea marilor evanghelişti ca și Charles Finney sau D. L. Moody, toate acestea ne duc la concluzia că încă din sec. XVIII se anunţă o revărsare a Duhului Sfânt, manifestată prin semne exterioare vizibile.[14]

IV. Încheiere

Putem conclude că manifestările harismatice sunt indisolubil legate, în istoria bisericii, de unele din cele mai vii perioade ale sale. Chiar dacă întodeauna acestea au avut şi o parte controversată, întunecată, care se leagă de anumite excese (vezi azi mişcările carismatice extreme, care cu toate că sunt marginale, sunt cel mai adesea invocate în spaţiul public tocmai din cauza manifestărilor spectaculoase şi pitoreşti care în mod evident nu au nici un temei istoric sau teologic serios).

De-a lungul istoriei au existat întotdeauna manifestări supranaturale şi spectaculare ale prezenţei Duhului Sfânt în lume *prin* şi *în* biserică. Dacă în primele secole creştine prezenţa acestor manifestări este majoră, cunoscând apoi o periodă de recrudescenţă, ajungând să fie sporadică în evul-mediu. Ea cunoaşte o perioadă de reînflorire, odată cu reforma, apoi mult mai evident în trezirile sipirituale avute loc în secolul al XVIII-XIX-lea şi continuate în secolul al XX-lea de toate

[10]*Michael P. Hamilton(editor), The Charismatic Movement, (Grand Rapids, Erdmans, 1975), pp.71-73 găsit în beggarsallreformation.blogspot.com. September 20, 2006.*
[11]*www.scielo.org.za, HH van Alten, Koers 82(2),1-13, 2017 Jean Calvin on the gifts of the Holy Spirit in his commentary on Acts*
[12]*Cacil M. Robeck Jr., Prophency in Carthage, (The Pilrim Press, Clevland, 1992), p.38*
[13]*John R. Rice, The Power of Pentecost ar the Fullness of the Spirit, (Wheaton, 1952 Sword of the Lord Publisher),p.16.*
[14]*John R. Rice, The Power of Pentecost ar the Fullness of the Spirit,p18.*

mişcările care se nasc din fervoarea *marilor treziri spirituale*. La colegiul "Bethel" condus Charles Parham (1873-1929), în noaptea de 31 decembrie 1900 a experimentat *botezul cu Duhul Sfânt* tânăra Ozman, apoi au urmat și alte experienţe similare. Parham primind și el acest botez, după o scurtă perioadă de timp. Pe 9 aprilie 1906, a avut loc o revărsare a Duhului Sfânt, în Los Angeles, Azusa Street numărul 312, în timpul predicii lui William Seymur.[15] Astfel a luat naștere ceea ce va fi numit *mişcarea penticostală*, dar așa cum am putut observa, aceasta nu este complet.

BIBLIOGRAPHY

Burton Scott Eastan, *International Standard Bible Enciclopedia*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1943.

F. L. Crass, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press,Londra, 1958.

Schaff, Philip, *History of the Apostolic Church*, Grand Rapids :Wm. B. Eerdmans, 1952

The Ante-Nicene Fathers, American series, 14 vol, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1956.

Șandru, Trandafir, *Biserica Creștină*, Institutul Teologic Penticostal.

Robeck Jr., *Prophency in Carthage*, The Pilrim Press, Clevland, 1992.

Rice John, R., *The Power of Pentecost ar the Fullness of the Spirit*, Sword of the Lord, Wheaton, 1952.

[15] *Trandafir Șandru, Op. cit. P.208.*
nouă, pentru că, manifestările specifice ei, le-am întâlnit mai mult sau mai puțin, în toată istoria creștinismului.
Există multe alte manifestări harismatice în istoria Bisericii, ce merită o atentă cercetare, într-o lucrare mai amplă. Succinta noastră incursiune istorico- teologică reliefează faptul că, penticostalismul este o întoarcere la un creștinism primar, plin de viață. Viață ce o are din Duhul Sfânt.

COUNTERFEIT JEWELERY IN THE FIFTEENTH-SIXTEENTH CENTURIES

Monica Crăciuneanu

PhD Student, UMFST Târgu Mureș

Abstract: Despite the fact that gemstones have been used as adornments since time immemorial, there have been cases when, despite their beauty, they were not what they appeared to be. This phenomenon had different reasons for occurring. On one hand, lack of mineralogical knowledge led to confusion between types of gemstones, based solely on color as the period lacked any of the modern means of correctly identifying gemstones, by way of scientific methods. On the other hand, this aspect created the perfect setting for counterfeiting gems. Another case was the need of producing a certain nuance and effect, thereby consciously mixing different types of gems, glass, or pigment, in order to gain artificially what was not available naturally at that particular time. In this sense another route was also using enamel. While the use of enamel can be dated back all the way to Ancient Egypt, the reasons for it being used during the fifteenth and sixteenth century become significant when we consider how this was perceived in the period. Today, using enamel instead of a real gemstone, would be considered forgery, but one may discover that for the aforementioned period, the situation was quite different. On the other hand, aside for these reasons regarding "counterfeiting" jewelry , which may be passed off as lack of knowledge or lack of means, there are also recorded cases where the forgery was done intentionally, in order to profit and deceive those who acquired them.

Keywords: ruby, garnet, enamel, quartz, glass.

Pentru a putea aborda subiectul bijuteriilor contrafăcute sunt necesare o serie de precizări prealabile. Dincolo de faptul că în secolele XV-XVI se practica falsificarea artefactelor de epocă antică, râvnite de colecționarii din clasele sociale superioare, piesele fiind executate într-un stil cât mai apropiat celui clasic, cunoscut sub denumirea de *all' antica*, reprezentate prin camee[1], în studiul de față sunt avute în vedere pietrele prețioase, pe care bijteriile le conțin, sau ar fi trebuit să le conțină. În locul lor au fost de fapt substitute, care se asemănau cu ceea ce ar fi trebuit să conțină piesele de bijuterie cu pricina, conform celor specificate de artizan sau negustor, respectiv potrivit dorințelor persoanei, care le-a comandat sau achiziționat.

Pe urmă, se pune problema definirii termenului de „contrafăcut", atât din punctul de vedere al coordonatelor temporale referitoare la perioada abordată, cât și din perspectiva obiectelor avute în discuție. Din definiția de bază a cuvântului se poate deduce că este în primul rând vorba despre o serie de obiecte create cu scopul de a induce în eroare publicul consumator. Exact într-un asemenea context autorul contemporan, Mark Jones, pune problema definirii falsului, în lucrarea sa, *Fake. The art of deceiption* (în traducere: *Falsul. Arta înșelătoriei*). Așa cum menționează și acesta, conceptul de „fals", luat ca sinonim cu cel de *„contrafăcut",* în cazul de față, comportă o serie de complicații. Cu toate că falsul, spune Jones, este considerat a fi o copie, menită să înșele, iar copiile sunt produsul de calitate inferioară al unei activități cu potențial imoral[2], pe măsură ce vor fi discutate tipurile de falsuri, care apăreau în epoca aflată în discuție, se va observa o situație în care

[1] Mark Jones; *Fake. The art of deception*; University of California Press, Los Angeles, 1990, p.141.
[2] *Ibidem,* p. 29.

imitarea nu ar fi fost neapărat produsă în mod deliberat, respectiv un alt context în care asemenea pratici sunt tolerate de către cei care și le însușeau, în anumite situații și blamate în altele.

Perioada avută în vedere în acest studiu se referă la secolele XV-XVI, datorită faptului că, pe de o parte, din perspectiva gemelor în sine, este momentul în care sunt redescoperite textele antice și în același timp apar lucrări, a căror scop este studiul pietrelor, într-o formulă cu un caracter mai apropiat de ceea ce am putea numi științific și în esență punerea bazelor mineralogiei ca știință. Pe de altă parte, tot în această perioadă, avem trecerea de la fenomenul Renașterii, la cel al Manierismului, în care se remarcă artizani, ce au drept ocupație, pe lângă pictura, sculptura, orfevrăria și arta făuririi bijuteriilor. Cu toate acestea, acolo unde se practică asemenea tipuri de artă, apare și posibilitatea pătrunderii falsurilor.

Prin studiul de față se propune înainte de toate observarea tipurilor de circumstanțe, în care apar falsurile în bijuterii. Pentru a realiza acest demers se face apel la lucrarea lui Georgius Agricola, *De natura fossilium*, un tratat ce are în vedere studierea diverselor tipuri de minerale și fosile, menționând pe lângă aspecte care țin de natura acestora și modalitatea de a realiza diverse tipuri de înlocuitori. O altă lucrare, aparținând unui contemporan al lui Agricola, este cea a lui Camillus Leonardus, care la rândul său abordează subiectul, având și o parte în care menționează căi de a falsifica în mod voit, anumite geme. Nu în ultimul rând, autobiografia lui Benvenuto Cellini, un orfevru și bijutier florentin al perioadei, oferă de asemenea o perspectivă asupra subiectului, din prisma unui artizan, care prin munca sa a intrat în contact direct cu tehnica făuririi bijuteriilor, având cunoștințe atât în ceea ce privește gemele și calitatea acestora, conform valorilor epocii, cât și metodele de a le imita.

În condițiile în care cunoștințele legate de pietrele prețioase pentru această epocă provin în special din scrierile moștenite din epoca antică, cu precădere din *Naturalis Historia*, a lui Pliniu cel Bărân, se face apel și la această sursă, din dorința de a observa ce anume s-a păstrat, atât din informațiile legate de pietrele prețioase, cât și de metodele pentru a le imita. Având în vedere că multe dintre noțiunile existente asupra pietrelor au fost eronate în ambele perioade menționate, se face apel la studii contemporane asupra mineralelor, pentru a putea valida informațiile oferite.

Un aspect important de identificat, legat de acest subiect, îl reprezintă faptul că imitarea pietrelor prețioase este o practică strâns legată de ceea ce se consideră a fi de valoare în epoca în cauză. Dacă în *Naturalis Historia*, Pliniu cel Bătrân menționează o serie de geme, după modelul cărora sunt realizate falsuri, în secolele XV-XVI, se observă cu precădere o preferință pentru diamante, rubine, safire și smaralde, acestea aflându-se în partea superioară a ierarhiei gemelor, conform lui Benvenuto Cellini, care le consideră doar pe acestea a fi cu adevărat prețioase[3], în timp ce Gorgius Agricola și Camillus Leonardus, sunt mai permisivi în clasificarea lor. Acest lucru se datorează probabil, diferențelor profesionale ale acestora, interesul lui Cellini în geme fiind unul din punctul de vedere al unui bijutier, în timp ce ceilalți doi autori comportă un interes tipic naturaliștilor perioadei.

De pildă, în epoca antică, o gemă foarte prețuită, ce a fost la nevoie falsificată, a fost chihlimbarul. Pliniu ne relatează că, în condițiile în care ambra era cunoscută în mai multe varietăți cromatice, se practica vopsirea acestora, folosind seu de ied, rădăcină de *anchusa*, sau purpură[4]. De asemenea, conform sursei amintite, chihlimbarul ar fi deținut un loc important la rândul său, în falsificarea gemelor transparente, precum ametistul[5], tocmai datorită acestor obiceiuri de a colora ambra în mod artificial, în funcție de necesitate. Acest aspect se leagă și de natura chihlimbarului, fiind o rășină fosilizată, are o duritate scăzută, ceea ce o face sensibilă la temperaturi ridicate, respectiv la substanțe chimice acide[6].

[3] Benveuto Cellini, *Autobiography*, translated by John Addington Symonds, Penguin Classics, New York, 1910., p. 276.
[4] Plinius cel Bătrân, *Naturalis Historia Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate,6 vol.* Iaşi, Editura Polirom, 2004, vol. VI, *Mineralogie şi istoria artei*, p. 224.
[5] *Ibidem*, p. 225.
[6] Teofil Gridan, *Pietre şi metale preţioase*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996, p. 217.

Cu toate că în perioada secolelor XV-XVI, chihlimbarul nu mai cunoștea notorietatea de care se bucura în epoca clasică, acest exemplu confirmă pricipiul reacției la cerințele pieței, conform timpurilor, iar pe de altă parte include și o serie de procedee cu privire la făurirea gemelor artificiale.

Motivul existenței acestei piețe de consum pentru geme contrafăcute parțial sau total, îl identifică într-un studiu recent Annibale Mottana, care punctează atât justificarea artizanilor, care recurgeau la astfel de metode, cât și cea a publicului consumator de astfel de produse. Pentru artizani, era cu atât mai tentantă o astfel de îndeletnicire, cu cât gemele de calitate superioară erau greu de găsit în această perioadă, ceea ce ducea la imitarea gemelor veritabile[7], fie cu pietre inferioare calitativ, fie cu amalgamări sau sticlă.

Din perspectiva clienților acestor artizani frauduloși, reprezentați atât prin clasa socială nobiliară, cât și învățații perioadei, care erau conștienți de situație, această practică era aprobată tacit, atât datorită faptului că pe de o parte ambele categorii aveau o preferință pentru podoabe estetice, chiar și în situația în care natura lor era mai puțin veritabilă. Pe de altă parte, exista o percepție asupra acestor proceduri, prin care era pus în prim plan efortul artistic al artzanilor de a produce astfel de imitații[8]. Totuși, erau preferate gemele veritabile, de calitate superioară, după cum se poate înțelege din faptul că există chiar și în această perioadă o clasificare a gemelor, prezentă în lucrările autorilor secolului al XVI-lea, citați în acest studiu, cât și o atitudine dezaprobatoare față de cei care recurgeau la făurirea de falsuri de orice tip.

Pliniu abordează și varianta imitării acestora folosind alte tipuri de pietre. În cazul sardonixului, falsul se obține prin lipirea a trei pietre, una neagră, una albă și una roșie, sau mai simplu, folosind o cornalină doar[9].

Camillus Leonardus, în lucrarea sa, dedică un fragment informării cititorilor cu privire la modalitatea de a diferenția pietrele prețioase naturale, de falsuri, menționând că în perioada sa, adică, a doua jumătate a secolului al XV-lea, respectiv prima jumătate a secolului al XVI-lea, falsul era prezent în toate domeniile, dar cu precădere în cel al bijuteriilor, dat fiind că în acest context, o gemă odată așezată în montura sa, de cele mai multe ori nu poate fi recunoscută, în caz de imitație[10]. Față de alte situații, unde într-adevăr existau lacune în ceea ce privește cunoștiințele în domeniul mineralogiei, Leonardus pune problema substrituirii voite a unor pietre prețioase, cu niște pietre mai puțin prețioase, scopul fiind profitul[11].

Georgius Agricola de asemenea dedică o mică porțiune din lucrarea sa subiectului falsurior în bijuterii, pornind de la tehnica înfolierii gemelor cu ajutorul unei pelicule obținute din amalgamarea aurului cu argint și cupru, nuanța depinzând de cantitățile de metale folosite pentru a se potrivi culorii pietrei, care urma a fi parțial acoperită prin această procedură[12]. În acest context pune în vedere faptul că astfel se puteau incorpora într-o peliculă atât pietrele mai puțin valoroase cât și sticla vopsită, la fel de ușor ca gemele veritabile, propunând ca, în caz de nesiguranță să se înlăture folia de pe piatră, pentru a-i putea constata autenticitatea[13]. Atât Leonardus[14] cât și Agricola[15] recomandă înlăturarea oricăror forme de montură în care se află gemele, pentru a verifica bijuteriile, în caz de dubii, cu privire la originea gemelor conținute de acestea.

Pentru a imita diamante, rubine, safire și smaralde, fără a recurge la metode complicate, se foloseau, cuarțul, coridonul și berilul de calitate inferioară, cărora li se dădea o formă hexagonală,

---

[7] Mottana, Annibale; *Counterfeiting gems in the 16th century: Giovanni Battista Della Porta on glass 'gem' making, The Journal of Gemology,* 35(7), The Gemmological Association of Great Britain, 2017, p. 653.
[8] *Ibidem*.
[9] Plinius cel Bătrân, *op.cit.*, p. 260
[10] Camillus Leonardus, *Speculum lapidum*, translated by J. Freeman, London, Fleet Street, 1750, p. 43.
[11] *Ibidem*, p. 44.
[12] Georgius Agricola, De *Natura Fossilium*, transalted by Mark Chance Bandy and Jean A. Bandy, s.l., 1955, p.115.
[13] *Ibidem*.
[14] Camillus Leonardus, *op. cit.*, p. 44.
[15] Georgiius Agricola, *op. cit.*, p. 115.

tipică gemelor dorite a se imita[16]. Dat fiind că atât rubinele, cât și safirele sunt o specie de coridon[17], smaraldele sunt o specie de beril[18], iar cuarțul de calitate bună poate semăna cu un diamant, pentru un necunoscător, nu era necesară o intervenție atât de elaborată asupra lor, pentru a crea iluzia unei geme veritabile, simpla folosire a unei pelicule fiind suficientă. Însă, în momentul în care este înlăturată acea peliculă, respectiv în cazul cuarțului, se verifică folosind pila, neadevărul este scos la iveală. Acest fenomen își are probabil rădăcinile în lipsa de cunoaștere științifică a gemelor, dat fiind că încă din scrierile lui Pliniu cel Bătrân, între aceste pietre exista posibilitatea de confuzie, în mod accidental. Pe urmă, chiar și în secolul al XVI-lea, din lucrarea lui Georgius Agricola, se pot observa o serie de confuzii, de pildă, după cum observă și traducătorul lucrării lui Agricola, acesta din urmă folosește termenul de „safir", chiar și în cazul pietrelor care, deși albastre la rândul lor, au duritatea mult mai mică, respectiv compoziția diferită, după cum a fost cazul pietrei lapis lazuli[19]. Pe fondul unui subiect, unde oricum existau confuzii în perioada vizată acestui studiu, cei care doreau să profite de pe urma lipsei de informare corectă a publicului consumator, se puteau folosi de aceste lacune pentru a crea și comercializa falsuri.

O modalitate comună de falsificare a pietrelor, menționată de Pliniu cel Bătrân, era transformarea unui cuarț sau orice altă piatră transparentă, în smarald, dat fiind că acest proces necesita doar o pigmentație suficient de bună pentru a da nuanța intensă de verde dorită[20]. În cazul sardonixului, Pliniu descrie cum falsul se obținea prin lipirea a trei pietre, una neagră, una albă și una roșie, sau mai simplu, folosind o cornalină doar. Pe lângă acestea menționează și posibilitatea de a transforma un cuarț sau orice altă piatră transparentă, în smarald[21], dat fiind că acest proces necesita numai o pigmentație suficient de bună pentru a da nuanța intensă de verde dorită. Aceste practici, sunt apoi observate și de Georgius Agricola, respectiv contemporanii săi, în secolul al XVI-lea.

La fel ca Pliniu cel Bătrân în epoca antică, respectiv ca Leonardus, contemporanul lui Georgius Agricola, acesta din urmă menționează cuarțul vopsit, ca o metodă de fraudă, însă propune observarea unor astfel de piese și verificarea lor cu o pilă, deoarece, în opinia sa aceste metode sunt suficiente pentru a descoperi contrafacerea, fiind mai puțin strălucitoare și mai ușor de zgâriat decât o piatră prețioasă adevărată[22].

În acest sens, Camillius Leonardus, exemplifică modalitatea în care un ametist este modificat datorită unei inserții în piatră, în care se depozitează o substanță menită să o coloreze și să o „transforme" în rubin, ca apoi să fie montat într-un inel, ascuzând astfel dovada imitației. Tot pentru a obține un rubin în mod artificial se recurgea la amalgamarea unui cristal de stâncă cu un granat, ca în cazul anterior, nefiind vizibil artificiul, odată ce noua „gemă" devenea inel[23]. Această practică este menționată și de Georgius Agricola în lucrarea sa, *De natura fossilium*[24], amintind pe lângă aceasta și varianta folosirii unui ametist, care odată scobit, era de asemenea umplut cu miniu de plumb[25], schimbându-i nuanța, din violetul tipic ametistului, într-o nuanță similară cu cea a rubinului.

O altă practică, evocată de Agricola, a fost lipirea a două bucăți de cuarț, sau de sticlă, având și un strat subțiere de minu de plumb între ele, în cazul în care se dorea imitarea unui rubin, dar în

[16] *Ibidem*.
[17] Corina Ionescu, *Pietre prețioase, semiprețioase și decorative*, București, Editura Didactcă și Pedagogică, 1995, p. 77.
[18] *Ibidem*, p. 82.
[19] Geogrius Agricola, *op. cit.*, p. 124.
[20] Plinius cel Bătrân, *op. cit.*, p. 260.
[21] *Ibidem*.
[22] Camillus Leonardus, *op. cit.*, p. 44.
[23] *Ibidem.*
[24] Georgius Agricola, De *Natura Fossilium*, transalted by Mark Chance Bandy and Jean A. Bandy, s.l., 1955, p.115.
[25] *Ibidem*.

aceeași manieră, schimbând doar pigmentul, se puteau cotraface toate tipurile de pietre prețioase, purtând denumirea de „dublete” [26].

Totuși, o situație în care folosirea falsurilor s-a dovedit a fi benefica a fost în cazul atentatului împotriva lui Benvenuto Cellini. Acesta amintește în autobiografia sa ca în 1538 Messer Durante din Brescia, șambelanul Papei Clement al VII-lea, angajase un soldat, fost spițer din Prato, să îl otrăvească, folosind pudră de diamant, care era adăugată în mâncarea sa. După cum explică Cellini, diamantul, fiind cea mai dură piatră, după ce este pisat, cu toate că din perspectiva compoziției sale chimice este inofensiv (carbon), particulele, odată ingerate ar rămâne în sistemul digestiv, cauzând fisuri în țesutul organelor, ceea ce ar duce la moarte[27]. În cazul folosirii unor înlocuitori, fie sticlă, fie un mineral mai puțin dur, acest rezultat nu ar mai avea loc, iar ca dovadă bijutierul a supraviețuit acestui incident, murind abia în 1571. Norocul său a fost lăcomia aurarului Leoni, care primise sarcina de a transforma diamantul dat de Messer Durante în pudră, însă acesta l-a substituit cu un alt mineral, mai moale, un beril, din cele relatate de Cellini[28].

Pe lângă metodele de contrafacere a gemelor folosind alte tipuri de pietre, o altă tehnică, cunoscută încă din epoca antică, era utilizarea sticlei, drept material principal. Această procedură a fost pe urmă continuată pe parcursul secolelor, ajungând să fie o practică comună, chiar și pentru secolele XV-XVI. Observând metodele de imitare cu ajutorul sticlei, menționate de Pliniu cel Bătrân, iar apoi cele din perioada lui Leonardus și Agricola, se constată faptul că există o serie de similitudini între informațiile din epoca antică și cele din perioada urmărită în acest studiu, diferența fiind tipul de pietre alese a fi falsificate.

Dintre acestea, Pliniu amintește faptul că opalele erau ușor de imitat, folosind sticla într-o manieră foarte convingătoare dat fiind faptul că în acea perioadă exista o singură cale de testa veridicitatea gemei, fiind ținute între degete, la soare și observând că, față de opalele autentice, care strălucesc în diverse culori, prin acestea răzbate o singură nuanță[29]. Modalitatea acesta empirică de determinare a opalelor contrafăcute poate părea a fi simplă și de încredere, însă un opal de calitate inferioară, sau o altă specie de opal ar fi reacționat la fel cu falsul[30].

Topazul este de asemenea o gemă foarte ușor de falsificat, sau, chiar cel mai ușor, dacă dăm crezare cuvintelor lui Pliniu, care relatează despre gema cu pricina, „nicio altă piatră nu se poate falsifica mai ușor cu sticlă”[31]. Într-adevăr, dat fiind faptul că topazul este una dintre geme, care era cu atât mai apreciată, cu cât era mai transparentă, respectiv varietatea de nuanțe în care se poate găsi în natură, ar fi fost foarte ușor de imitat, singurul impediment fiind duritatea, precum în cazurile anterioare, sticla este mai friabilă, față de topaz (acesta având duritatea de gradul 8 pe scara Mohs[32]).

Jaspul era la rândul său o piatră imitată cu ajutorul sticlei, însă falsul era cu atât mai ușor de depistat, cu cât, după spusele lui Pliniu cel Bătrân, nu aveau capacitatea de a-și păstra strălucirea în interior, ci efectul era de se revărsa în afară[33].

Un alt exemplu de falsificare a gemelor a fost înlocuirea rubinului natural cu sticlă, însă și aici Pliniu atrage atenția că astfel de bucăți pot fi descoperite, datorită durității lor scăzute, sticla fiind friabilă, în timp ce rubinul este cu mult mai dur (duritate 9 din 10 pe scara Mohs[34]). De asemenea menționează și un defect prin care se poate distinge imitația, prezența unui nucleu, observabil cu ajutorul unei bucăți de gresie, respectiv diferența de greutate, rubinul autentic fiind

[26] *Ibidem*, p. 116.
[27] Benvenuto Cellini, *op.cit.*, p. 176.
[28] *Ibidem*, pp. 176-177.
[29] Plinius cel Bătrân, *op. cit.*, pp. 232-233.
[30] Corina Ionescu, *op. cit.*, pp. 62-64.
[31] Plinius cel Bătrân, *op. cit*, p. 240.
[32] Teofil Gridan, *op.cit.*, p. 130.
[33] Plinius cel Bătrân, *op. cit.*, p. 241.
[34] Teofil Gridan, *op.cit.*, p. 110.

mai greu decât sticla şi uneori o serie de incluziuni, ce „strălucesc ca argintul”[35]. Pe lângă această contrafacere evidentă, mai apare şi un fenomen generat de lipsa de cunoştinţe în domeniul mineralogiei, ceea ce a avut drept consecinnţă atribuirea denumirii de „rubin” unor tipuri de pietre, care nici măcar nu respectau denumirea gemei.

Agricola aminteşte de imitaţia gemelor cu ajutorul sticlei vopsite, enumerând tipurile de geme, care pot fi înlocuite prin această metodă, smaraldul, turcoazul, ametistul, crisolitul şi topazul. De asemenea, punctează şi faptul că, prin intermediul unei pile se poate descoperi piatra înlocuită cu sticlă, cea din urmă fiind mai fragilă şi mai uşor de zgâriat[36]. Prin cuvintele sale, autorul anticipează inventarea scării Mohs cu trei secole, principiul fiind acelaşi. Tot în cazul sticlei, Georgius Agricola avertizează cu privire la posibilele imperfecţiuni, cum ar fi bulele de aer apărute în timpul turnării sticlei, faptul că prezintă o suprafaţă mai puţin netedă, iar faţă de o gemă veritabilă, o astfel de imitaţie ar avea o strălucire mai redusă, când este expusă la lumina soarelui dimineaţa, sau la cea a unui felinar[37].

Leonardus aminteşte la rândul său de falsificarea prin intermediul sticlei vopsite, menţionând astfel de practici pentru a obţine un „smarald”[38], însă acestea se aplicau deopotrivă şi în cazul altor tipuri de geme.

Un alt procedeu, prin care podoabele erau ornate, deopotrivă cu obiectele decorative, a fost tehnica emailului. Aceasta era folosită încă din perioada mileniului al IV-lea î.Hr., în cultura egipteană antică, unde scopul utilizării ei era imitarea pietrelor preţioase de culoare albastră-verzuie[39]. Pornind de la nuanţa descrisă de Hans Wolfgang Müller şi Ebhard Thiem în studiul acestora, se deduce faptul că acele „pietre” doreau să imite turcoazul, care într-adevăr se putea accesa şi din Sinai[40], însă la început resursele păreau a fi limitate, faţă de cantitatea de turcoaz necesară. Acest amestec se obţinea în momentul în care pudra de malachit era amalgamată cu nisipul deşertic, expuse la focul cuptorului, se topeau şi deveneau emailul dorit, dat fiind că malachitul este, în esenţă, oxid de cupru, iar nisipul, ce conţine sodiu şi siliciu, reacţionează sursei de căldură, topindu-se şi devenind o pastă. Astfel de emailuri erau apoi aplicate mineralelor comune precum steatitul sau cuarţul, care preluau nuanţa necesară[41]. Această tehnică a avut drept scop la vremea respectivă înlocuirea gemelor, acolo unde era nevoie, pe lângă alte întrebuinţări, tot de domeniu artistic, iar pe parcursul timpului practica s-a păstrat, observându-se prezenţa sa atât în epoca medievală, cât şi în perioada renaşcentistă, respectiv după acest fenomen.

Pentru secolul al XVI-lea emailul a constituit mai mult decat o formă de înlocuire a gemelor. A reprezentat o formă de artă în sine, fiind apreciată atât de artizani, cât şi de publicul consumator. Benvenuto Cellini, aminteşte în autobiografia sa două situaţii, în care a folosit email pentru a decora piese de bijuterie, ce conţineau geme, fiind a ales să amalgameze emailul cu o piatră preţioasă semnificativă – diamantul. Incidentul a avut loc în tinereţea sa, când fusese rugat să remonteze câteva diamante, în Roma[42]. Un alt exemplu similar a fost montarea unui dimant într-un inel pentru Eleonora de Toledo, soţia lui Cosimo I de Medici, unde a adăugat, printre altele, fructe din email, pentru decor.[43]

De altfel, atitudinea sa faţă de acest procedeu al folosirii emailului este simplu de perceput din cuvintele sale, menţionând în autobiografia sa sintagma „superba artă a emailului”[44], referindu-se la operele unui alt artizan florentin, Amerigo. Cu toate că în situaţiile amintite de Cellini emailul

[35] Plinius cel Bătrân, *op. cit.*, p. 236.
[36] Geogrius Agricola, *op. cit*., p.115.
[37] *Ibidem*.
[38] Camillus Leonardus, *op. cit.*, p. 45.
[39]Hans Wolfgang Müller, Ebhard Thiem, *Comorile faraonilor*, Aquila, Oradea, 2000, p. 26.
[40] *Ibidem*, p. 246.
[41] *Ibidem*, p. 26.
[42] Benvenuto Cellini, *op.cit*., p. 26.
[43] *Ibidem*, p. 261.
[44] *Ibidem*, p.35.

nu a înlocuit total gemele din bijuterii, acest procedeu se poate totuși incadra în contextul prezentuli studiu. Deși emailul a servit doar drept ornament adițional, menit să pună pietrele prețioase în valoare, prezența sa sub forma unor elemente stilizate, înlesnește efortul artizanului, care a ales acest mod de reprezentare, într-o circumstanță în care, folosirea gemelor ar fi prezentat o serie de complicații de ordin tehnic.

Așadar, pentru perioada secolelor XV-XVI, se poate constata o tendință de a falsifica gemele, folosind mijloace precum pietre de calitate inferioară sau sticlă, modificate cu ajutorul pigmenților de divese tipuri. Cu toate că, având în vedere nivelul empiric de cunoaștere în domeniul gemelor persistă, existând încă anumite confuzii în ceea ce privește pietrele prețioase, acest fenomen putea duce la confuzii, prin care anumite geme să fie identificate greșit, în mod accidental. O astfel de situație putea alimenta piața gemelor contrafăcute, profitându-se de circumstanța, în general confuză. Într-un asemenea context, cei care investeau în bijuterii se puneau în situația de a risca să fie înșelați, însă de dragul frumosului, astfel de riscuri erau considerate tolerabile.

De asemenea, emailul a servit chiar și în această perioadă la o înfrumusețare a diverselor piese de bijuterie și cu toate că nu a înlocuit total gemele din bijuterii, prezența lor în culori asemănătoare gemelor, pune problema apelării la această soluție, ca la o variantă mai puțin costisitoare, respectiv mai puțin complicată, din perspectivă tehnică.

Este de remarcat faptul că, după cum s-a enunțat la început, preferințele perioadei în materie de pietre prețioase au jucat un rol important în dezvoltarea acestei piețe de geme contrafăcute. Cu toate că se observă o serie de diferențe între tipul de geme imitate în epoca antică, față de perioada secolelor XV-XVI, tehnicile de falsificare au păstrat o serie de similitudini pe parcursul secolelor.

Bibliografie:

Agricola, Georgius; *De Natura Fossilium*, transalted by Mark Chance Bandy and Jean A. Bandy, s.l., 1955.

Cellini, Benvenuto, *Autobiography,* translated by John Addington Symonds, Penguin Classics, New York, 1910.

Gridan, Teofil, *Pietre şi metale preţioase*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996.

Ionescu, Corina; *Pietre prețioase, semiprețioase și decorative*, București, Editura Didactcă și Pedagogică, 1995.

Jones, Mark; *Fake. The art of deception*; University of California Press, Los Angeles, 1990.

Leonardus, Camillus; *Speculum lapidum,* translated by J. Freeman, London, Fleet Street, 1750.

Mottana, Annibale; *Counterfeiting gems in the 16th century: Giovanni Battista Della Porta on glass 'gem' making*, *The Journal of Gemology,* 35(7), The Gemmological Association of Great Britain, 2017.

Müller, Hans Wolfgang; Thiem, Ebhard; *Comorile faraonilor*, Editura Aquila, Oradea, 2000.

Plinius cel Bătrân, *Naturalis Historia Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate,6 vol.* Iaşi, Editura Polirom, 2004, vol. VI, *Mineralogie şi istoria artei*.

MOLDAVIAN MANUSCRIPTS IN THE RESEARCH LIBRARY OF SARATOV STATE UNIVERSITY

Khachayants Anzhela

Saratov State Conservatory

named by L.V. Sobinov,

head of history music department,

Ph.D. in History of Arts

assistant professor

Abstract: A rich library stock of Saratov State University includes several manuscripts of Moldavian origin which, at the time, used to be collected by old believers. There are neum notated manuscripts among them. The present paper presents the features of the manuscripts, as well as their possible connection with the monastery of Bisericani (Joseph's Skete).

Keywords: archeography, Moldavian manuscripts, church chant manuscripts, Monastery Bisericani, Saratov State University

The last decades see the processes of the accumulation of knowledge about historical and artistic monuments and artifacts, including manuscripts, which present a range of common features. This can also be referred to the creation of the collections of books representing a certain national culture. The processes of globalization and technological progress contribute to the plentitude of these collections. However, there still are some remote funds that conceal the sources unknown to the scientific world.

As for the Department of rare books and manuscripts of the Research library of Saratov University, it keeps Slavonic writings of Moldavian origin, the oldest one dating back to the 15th century.

Moldavian manuscipts kept in Saratov have already attracted scolarly attention (А. Турилов [5], А. Паскаль [2]). Some of those manuscripts are also stored in the form of microfilms in the library of the Columbian University, Ohio (no. 1017, 23, 208).

This paper is aimed at a more detailed characterization of these manuscripts. At the same time, their thorough historical-philological evaluation may present a prospect for future research.

The following four books are the monuments written in Cyrillics:

1. *Monks' collection* – the third quarter of the 15th century
2. *Monks' collection* – the late 16th and early 17th century
3. *Syntagma* by Matthew Blastares (1611)
4. *Interpretative Psalter* (1616).

All those books had been part of the book collection of old believer Paisy Mikhailovich Maltsev, a rich man and a collectioner from the city of Balakovo, Saratov region, who lived on the verge of the 19th and the 20th centuries. Maltsev's collection represents a rich selection of

manuscripts and rare print books; it was nationalized in the first years of the Soviet regime. Afterwards it laid the foundations for the Department of rare books and manuscripts of the Research library of Saratov University. Maltsev used to buy his books in big Moscow bookshops, especially in the place owned by Shibanov, one of the most influential book sellers in pre-revolutionary Russia.

Monks' collection **(inventory number 1017)** on 187 pages of a quarter of a leaf probably dates back to the **third quarter of the 15th century**; it was written in Moldavian uncial writing and bound at a later time. Most of the volume of the book (102 pages) is taken up by the hagiography of St. Basil the Younger. The manuscripts also contains the hagiographies of St. Onuphrius, St. Macarius the Roman and Isaac of Ninevech, Canons of the Apostles and a fragment from a text about verbosity. All hagiographies are surely connected to the life of monks and were meant for them to read. Interestingly enough, the manuscript includes the name of the scribe – a rare phenomenon in Medieval practice, including books of Moldavian origin. At the back of page 102 (at the end of the hagiography of St. Basil the Young) scribe wrote the following: ["Christ is the beginning and the end of any good deed . Written by Chiriac" – "Хc̃ е (c̃) зачало и коне (ц) въсѣкомоу дѣлоу блг̃оу . іспіса Кириякъ»"][1]. Chiriac also left his signature with an etiquette request on page 103: ["those who have read this book, pray for me, sinful monk Chiriac" - «…прочитавшее сію книгу помянете и мене грѣшна(г)[о] монаха Кирияка»] and at the end of the manuscripts, on the reverse of page 186: ["Christ is the beginning and the end of any good deed. Be redeemed by the name of Jesus and forgiven sinful monk Chiriac the scribe. Written by a feeble and earthly hand" – «Хc̃ е (c̃) зачало и коне (ц) въсякому дѣлу блг̃у . Сп(с)енъ буди и [?] помилованъ буди писавы(и) Кирия(к) мно(г)[о]грѣшны(и) и послѣ(д)ніи въ иноцѣ(х). Писа немо(щ)но(ю) и тлѣнно(ю) рукою»]. Scribe Chiriac should be taken into consideration by scholars alongside another 15th-century scribe, Gavriil Uric, known to the researchers of Slavonic Moldavian writings.

Another interesting aspect is the 18th-century note indicating the presence of the manuscript in Bisericani monastery. It surrounds the end of the basic text on the same page (102): ["I, sinful hieromonk Gedeon, read this book by St. Basil the Young during my first exile; afterwards I stayed in Bisericani" – "аз многогрѣшнъніи е(р)монах Гедио(н) прочита(х) сию книгу с̃таго Василия Нова(г)[о] въ (л)т̃о 7221 [1713]. Бывшаго пе(р)вие отсолки потомъ сѣделъ въ Бесериканѣ». At the back of page 187 Gedeon exclaims: [«woe unto us, brothers, who have lived in this world without... repent repent, the Last Judgement is coming. Year 1713" – "«горе, горе на(м) братіе живъши(м) въ мире без… покайтеся покайтеся, при двере(х) есть судъ въ (л)т̃о 7221 [1713]"]. This manuscript collection was included into the volume "Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР", no. 2250.

Monks' collection **(inventory no. 2618)** on 213 pages of an eighth of a leaf, bound in board and leather, presumably dates back to **the end of the 16th or the beginning of the 17th century** (water marks in the small-format manuscript are fragmentary and can hardly be seen). This is an interesting volume, possibly a convolute. It comprises four units. The handwritings of the first and the last ones have common features (even though there are several of them); these units might have been attached to the main part. The first unit (pages 1-25) contains the fragment "From the elderly" ("От старчества") and "Useful word on the lives of monks on earth" ("Слово полезно о иноческом житии, иже на земли"). However, the most remarkable feature is the only case of the Moldavian language in the manuscript: page 10 "Scazanie la moartea omului creştin"[2], being one of the earliest records. It was written by two scribes, the second one imitating the handwriting of the first page of the manuscripts.

[1] Here and in what follows transcriptions of records, conversion of dates and missing letters are introduced in square brackets. All dates originally given as *anno mundi* are converted to *anno domini*. The original in Slavonic is presented too.

[2] This fact is also mentioned by A.A. Turilov and A.D. Paskal.

The reverse of the last blank page of this book was used by one of its owners for writing a fragment of the Easter canon.

The central main sections – units 2 and 3 – have their own numbering of gatherings. Pages 26-73 contain a copy of "On monks" ("О иноках") by St. Basil the Great. The total number of gatherings amounts to 6 (1-6). From page 74 they are followed by the Canons of the Apostles: selected chapters concerning monks' ethics. The count of gatherings is 1-5, 12-23 (gatherings 6-11 are lost). This part also includes code indications regarding fasting and Psalter reading (pages 144-150).

The handwritings of the first part reappear in the fourth unit of the manuscript (from page 206). It contains "Questions and answers of Holy Farthers" ("Вопросы и ответы святых отцов").

Unfortunately, the notes on the reverse of pages 212 and 213 have a chronical character and have no connection with dating: ["In the year 1554, in the lifetime of our master voivode Alexandru" – "В лѣто 7062 при дни г(д)ноу нашему… александръ воево(д)"][3] and ["In the year 1574, in the lifetime of our master Ioan Vodă" – "В год 1574 при днях господина нашего Иоана Воеводы"].

A unique piece of Slavonic Moldavian writing is the ***Syntagma* by Matthew Blastares (1611) (inventory number 208)** on 332 pages *in folio*. The contents of the manuscript is typical of this code of laws and regulations. It also contains calendary table on page 249 – circles of lunar and solar year, as well as "Latin speeches": Latin-Slavonic dictionary of pages 331-332. The manuscript is decorated with gilt initials and intricate cinnabar headpieces. Thus, it can hardly be called an ordinary piece. However, the inscriptions in this manuscript are quite ambiguous, posing questions rather than solving the issue of its origin.

Pages 1-4 contain the following note: ["These great holy Laws were created by a humble archbishop Anastasie Crimca, the metropolitan bishop of Suceava, in memory of himself and his parents, Ioan Crimca and Cristina, who gave it to the monastery skete called Bisericani, which has a Church of Annunciation, in the days of pious master Constantin Movilă, the voivode of the Moldavian land. If someone wants [to take it away] from the holy skete… may our Lord Jesus Christ and His Most-Pure Mother and all saints be his adversaries on the Judgement Day. Amen. Year 1611, June 22" – "«Сія с҃таа великаа Правила , сътвори смѣреніи архіеп҃скпъ Ана(с)тасіе Кри(м)кови(ч) И митрополи(т) Суча(в)скіи въ памя(т) себѣ и родителе(м) своего Іоа(нн) Кри(м)ка и К҃р (с)тина и даде я въ монастирьскому скитоу рекоміи Бесѣрекани. Иде(ж) е(с) хра(м) Блговѣщеніе. Въ дн҃и бл҃гоч ҃стива(г)[о] г҃сп(д)на І҃о Ко(н)ста(н)тінъ Могила воево(да) Г҃сп*д*рь земли мо(л)да(в)скои. И аще кто хоще(т)... от с҃таго скита… да има(т) съперникъ са(м) Г҃ь на(ш) І҃с Х҃с и Прч (с҃)туя Его М҃трь и въсѣ (х) с҃тхъ на стра(ш)нѣ*м* Е(г)[о] Судищи аминь. В л҃то 7119 [1611] м҃ца ию(н) 22»"]. The reference to the rule of Constantin Movilă confirms the dating of 1611. The fact that the manuscript belongs to Anastasie Crimca surely increases its significance. Anastasie Crimca, the founder of Dragomirna Monastery, also established a scriptorium there. If the book was elaborated in Dragomirna, according to the note, it was meant to be passed on to the monastery of Bisericani.

However, the text of the colophon on page 332 at the end of the manuscript testifies to another creator: (the letters of each consecutive line are reduced in size) ["These Laws of saint and divine fathers of the seven ecumenical councils were written by young, sinful and humble Pavel who came to the Joseph's monastery which is usually called Bisericani from the same places. In the solar year seven thousand one hundred nineteen, in the first days of the thirty-day April. In the years of pious and devout master and ruler of the Moldovlachian land Constantin Movilă, voivode and son of Ieremia Movilă, in the third year of his rule, and in presence of the spiritual leader of this holy place Varnava. That is why I pray you, fathers and brothers, when reading and copying this God-inspired book, pray for me, a sinful man, and if I sinned or was rude or talked with another monk or thought of some other incomprehensible things, you, honest fathers, correct me and do not

[3] Alexandru Lăpuşneanu

curse me, since it was not angel who wrote it, but a frail and earthly hand" – "Сіа Прави(л)ница с̃тыи(х) и въселе(н)скыи(х) бж̃ственыи(х) отц̃ъ седмыи(х) съборо(в) исчрътана бы(с) многогрѣшны(м) и смѣренны(м) имене(м) Павло(м) нѣкыи(м) от отро(к) и пришелце(м) от тоуж(д)еи змлѣ въ монастырѣ Іосифовѣ еже обычнѣ нарицае(м) е(с)[ть] Бесерикани. Лѣта слн̃цу тогда отдающу по се(д)мосоугоубнѣи лѣ(т) тысящ и единосугубнѣи пакы сътници еще же и десятица сугубнаа и девятое ношеніе познавашес̃ явестьвнѣ въ тридесятих̃ апри(л)скыхъ каландо(х). Въ лѣта блг̃оч с̃тиваго и хрс̃толюбиваго гс̃дна и самодръжца земли мо(л)давлахійскои Іѳ̃ Коста(н)тіна Могила воеводы сн̃а Іереміа Могила воево(ды) въ третіе и вѣще тенущее лѣта црс̃тва его и при оучители и наставницѣ с̃таго мѣста сего ки (р) Варнавѣ. Тѣмже моля вас̃ отци и братія прочитающе и прѣписающе сію бг̃одх̃новенную книгу поминайте и мене грѣшнаго въ мл̃итвах̃ своих̃ а идеже аще буду погрѣших̃ или въ помыслох̃ погрубих̃ или съ другом̃ гл̃ахъ или иныя нѣкыя неприкла дныя вещи помышлѣах вы отци ч̃с̃тніи исправлѣите и мене грѣшнаго неклънѣте понеже бо не агг̃л ъ писа ну рука бренна и тлѣнна"]. The reverse of the same page no. 332 partially repeats this note (until "Master Varnava" – "Кир Варнавы") with a later handwriting. Thus, a young monk of the Joseph's skete Pavel is yet another possible (and the more likely one) scribe of the manuscript. Anyway, the manuscript was created in 1611 at latest, and the record of its elaboration in the monastery of Bisericani (rather than a contribution of Anastasie Crimca) seems to be more verisimilar. More precise data on the subject might arise after a thorough study of the codicological characteristics of the manuscript. We will assume that it was elaborated by monk Pavel, following the example of the book given to the monastery of Bisericani by Anastasie, and that the note was copied from the original together with the rest of the text. At the same time, some doubts may arise concerning the same year of the creation of both the model and its copy (1611).

One more monument of the 17th century is the ***Interpretative Psalter*** **(inventory number 23) of 1616**, the *in folio* format on 218 pages, in wooden binding created at the same time as the manuscript itself. The Psalter is remarkable by its colourful Balkan-style decorations. Another interesting aspect is the notes it contains. On the reverse of page 145 we encounter inscriptions in the Slavonic language in Latin letters: "tolcovaa psaltr", "sia psaltr, Prfenu Mihilovu Bcovu [sic!]", on the reverse of page 206: "sia psaltir prenadlejit Parfenu Mixailovu Bicovu" (the last letter is followed by a flourish with a figure of a bird). The back of the last page contains an important note made by the scribe: ["Father permit, Son help, Holy Spirit admonish, the Holy Trinity one in essence and indivisible, reigning unto ages of ages. Amen. I, a slave worshipping the Trinity, hieromonk Parthenius, worked hard and did my best with the help of God and His Most-Pure Mother; I chose from God-inspired writings and created this Psalter with interpretation and the Acathistus and the Paraklisis with the Selected answers and rules on various sins and the canonical Gospels and the New liturgy and one Psalter, also new, with an Acathistus and a Paraklisis and an Acathistus to Sweet Jesus. I left them in the monastery of Bisericani, which has a Church of Annunciation, where I prayed to God and His Most-Pure Mother for our souls and for the sins of my parents. If I die in vain, let no one daringly conceive to separate any of the 5 books or to take them, let them be in the place where they were left, let no one be enticed and think that I created them for gaining monastery's or someone else's property, but because of my misery and work, as hard as my powers allowed me, if anyone tries to take them away from the holy place by means of a cunning trick, let him be cursed and anathematized from God and His Most-Pure Mother and holy apostles and holy Nicene fathers, and let him receive communion with Judah the betrayer and with thrice-cursed Arius and let him be forgiven by us neither in this century, nor in the following ones. Amen Year 7124 [1616]" – " Отц̃ блг̃ои(з)воли и Сн̃ъ по(с)пѣши и дх̃ъ с̃тыи нс̃[т]в̃и Троица Единосу(щ)наа и нера(з)дѣльнаа црс̃твующуя в вѣкы вѣком. Се а(з) раб и троическыи поклони(к) Е(р)мона(х) Па(р)феніе потуща[х](с)[я] и оусръс̃твова(х) помощія Бж̃(я) и прч̃стию Его мт̃ре и збра(х) от бг̃одъ(х)новенны(х) писани(х) и сътвори(х) сія пса(л)ти(р) с тълкованіе и съ акафи(с) и съ паракли(с) съ отѣвты и съ правилу избраннаа от мно(г)[о]различны о грѣся(х) и еди(н) тетроев(г)ль и в Летоу(р)гии нови. И една пса(л)ти(р)

ти (ж) ново и съ акафе(с) и съ паракли(с) и съ Исоусе Сла(д)кы. И оставих их мона(с)ти(р) Бесерекани иде(ж) е(ст) хра(м) бг̃овѣщеніе. Иде(ж) и Боу̃ обѣща(х)ся от младе(х) но(к)теи (моих) и Прчс̃тѣи его мт̃ри и за до [у](х) и(х) и за наша дш̃а и за грѣхы родители моя . ст̃ѣи цр̃кви аще ли (ж) приклоучи(т)мися напрас̃наа съмр(т)ь никто (ж) оубо да не смѣе(т) дрѣзосне некыи мудрованіе расипати нѣкаа от ти(х) е̃ кни(г) или възяти ню да буде(т) иде(ж) обѣща(х) и(х), и да не прѣльстится нѣкто или възмнится ему яко сътвори и(х) от стѣжаніа мона(с)ти(р)ска(г)[о] или от имѣніа некое(му) да не блюде(т) ню от моею нищети и троу(да) елико въможесиловати ащели же кто покоусится и(з)нести и(х) или продати от стг̃о мѣ(ст)[а] нѣкыи(м)[а] оухыщренны(м)а таковыи да е(ст) проклѣ(т) и анафема от Хр̃а Бг̃а и от Прѣчстаа и от ст̃ы(х) апс̃лъ и от стиі от̃ц и(ж) [в] Некеи и да имае(п) причястіе со Іоуда прѣдателе(м) и съ тръклятіем Арие(м) и от на(с) да е(с) непроще(н) ни въ ин вѣкъ ни въ будущіи и въ безконечніа вѣкы ами(нь). в лето 7124 [1616]”].

This record states not only the name of the scribe, who left a typical protective spell inscription, and the date of the elaboration of the Psalter, but also the fact that his contribution included 5 books, four of which will hopefully be found by researchers in the future.

Apart from these unique monuments of Medieval Slavonic Moldavian writing, the Department of rare books and manuscripts keeps 4 singing volumes with late Byzantine notation. The earlier described manuscripts present a library for monks, whereas singing manuscripts reflect liturgical tradition. All of them have the format of a quarter of a leaf and date back to the 18th century[4].

The *Octoechos with everyday hymns* (inventory number 1267) is small (66 pages); however, it contains remarkable decorations: an ornamented headpiece (page 1), paralagia (a scheme of tones-ikoses) in the form of an image of the sun in a circle (the reverse of page 3). On the back of page 4 there is a hand with the blessing gesture with the inscription in Moldavian: “The blessing right hand of John of Damascus” inside a frame with a geometrical ornament.

The beginning of the manuscript contains the materials on musical theory; these are followed by the Octoechos (pages 5-66) with everyday hymns added to it on the last pages. The lining of the upper board there is a pencil inscription “1806”.

The *Octoechos with everyday hymns* (inventory number 1266) on 85 pages. The main text is in the Greek language, but the hymns on the last pages (81-85) are also in the Moldavian language.

The manuscript is decorated by a colourful paralagia: a tree with the designation of tones (page 11 and reverse), the “sun” in the circle (page 12), and refined cinnabar initials on the pages.

The contents of the manuscript is analogous to the previous one (1267): the main part contains the Octoechos (pages 14-79), preceeded by theoretical guidance and followed by liturgical hymns (Alleluia, “Milost mira” and the Cherubic Hymn).

Collection (inventory number 1162) on 134 pages includes the Hirmologion (canons) and separate hymns such as “Angelsky sobor”, a selection of stichera-automelons, antiphons of the 4th tone and exapostilarions.

The manuscript is decorated with a stamped headpiece, a refined cinnabar initials and painted tailpiece. On the last bound page we encounter the owner’s ex-libris with the image of Christ Pantocrator with the inscription “archpriest Mihail”. This is a later ex-libris of its “Russian” owner.

***Collection* (inventory number 1161)** is the most voluminous one (268 pages) – the fact that is accounted for by its contents. The beginning of the manuscript comprises the same sections as in the previous manuscripts: canons and analogous everyday hymns[5], but they are followed by the part

[4] The attribution of singing manuscripts is presented in the Catalogue [3].
[5] The order of canons is similar to the manuscipt from the Russian State Library, fund 379 no. 124. Razumovsky’s collection: http://old.stsl.ru/manuscripts/sobranie-rukopisnykh-knig-protoiereya-d-v-razumovskogo/124

in Moldavian which also contains the Hirmologion (canons) and separate hymns. Quite a few canons from the "Moldavian" part repeat the earlier ones in Greek (for example, the Epiphany canon); at the same time, the chants are identical to those from the Greek part. This means that the creator of the manuscript intentionally adapted Bizantine chants to the liturgy in the local language – a response to the hellinization of liturgy in these territories starting from the beginning of the 18th century. Furthermore, the Greek part of the collection sometimes offers the names of canons in both Greek and Moldavian, while in the Acathisti, on pages 150-160, the texts of hymns mix the Greek and the Moldavian languages.

Both Hirmologions (number 1162 and 1161) mention Peter the Lampadarios as the creator of the canons. This title was conferred to him by the Ecumenical Patriarchate of Constantinople after 1769. Therefore, both manuscripts are dated after the year 1769. The upper limit for the dating of manuscript no. 1161 is the year 1800 mentioned by the granter. A long note takes up pages 1-20 and is written in Moldavian in Cyrillic letter. It reports that the Hirmologion is passed on by humble hieromonk Varsonofy, who begs not to move it away from Moldavia and not to take it outside the church without the preceptor's blessing. The reverse of page 268 contains another autograph of the granter: ["Signed by hieromonk Varsonofy in the year 1800" – "Варсануфие Иеромонах подписал в год 1800"]. The long inscription contains the phrase «biserică te mare», which is likely to mean "great church" rather than the fact that it belonged to the monastery of Bisericani.

At the same time, there is a possibility that the singing manuscripts belonged to this monastery, as well as the other manuscripts kept in Saratov's university library, since they probably ended up together in a Moscow bookshop and were later purchased by Paisy Maltsev, a merchant and an old believer from the Volga region.

P. Maltsev was a professional collectioner who was highly aware of his acquisitions. Among his treasures there were European incunabula and palaeotypes, first printed editions from Russia, including those from the anonimous typography "before Ivan Feodorov" and rare manuscripts. This very fact demonstrates that the Moldavian pieces from his collection, which are presently kept in the Research library of Saratov State University, also have a high historical and artistic value.

Bibliography

1. Паскаль А. О новых автографах молдавского книжника Гавриила Урика из собрания Рогожского кладбища отдела рукописей РГБ // Румянцевские Чтения -2018. Библиотеки и музеи как культурные и научные центры: историческая ретроспектива и взгляд в будущее. *К 190-летию со времени образования Румянцевского музея.* Материалы международной научно-практической конференции (24-25 апреля 2018 г.). Часть 2. М.: Пашков Дом, 2018. С. 246-252.
2. Паскаль А. О реконструкции состава собрания славянских рукописей XV-XIX веков молдавского монастыря Бисерикань (Скит Иосифа) // Румянцевские Чтения -2017. 500-летие издания первой славянской Библии Франциска Скорины: становление и развитие культуры книгопечатания. Материалы международной научно-практической конференции (18-19 апреля 2017). Часть 2. М.: Пашков Дом, 2017. С. 38-45.
3. Певческие рукописи XVII-XIX веков. Каталог / Составитель А.Г. Хачаянц. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2000. – 68 с. – Редкие книги Зональной научной библиотеки СГУ. Вып. 19.
4. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР : (Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР) / Составитель Турилов А. А. – М. : ИНИОН, 1986. – 373 с.
5. Турилов А. Кирилло-мефодиевская традиция и собрание рукописей Научной библиотеки Саратовского государственного университета // Славянский альманах. 2009. М.: «Индрик», 2010. С. 50-59.

6. Турилов А. Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV-XVI веков // Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М.: Знак, 2010. С. 410-438.